فهرس

جنيالوجيا الميتافيزيقا

عبد السلام بنعبد العالي

« على الانسان ، بعد أن بلغ هاته الدرجة من التحرر ، أن يقهر الميتافيزيقا حتى ولو تطلب ذلك أكبر مجهود فكرى . لكن هذا يقتضى منه بالضرورة رجوعا الى الوراء .... انني الحظ اليوم ، فيما يخص الميتافيزيقا ، أن عدد الذين يقولون بسلبيتها ويؤكدون أنها مجرد خطأ ، فى تزايد مستمر . ولكنهم قلة أولئك الذين يصعدون عندما ينزلون خطوات الى الوراء . »

ف. نيتشـــه .

« أن الذى يفكر فى حقيقة الوجود لا يقتصر على الميتافيزيقا بيد أن هذا لا يعنى انه يفكر ضد الميتافيزيقا . واذا أردنا ان نستعمل عبارة مجازية لقلنا انه لا يجتث شجرة الفلسفـــة ولا يقتلعها من جذورها . انه يقلب الاساس ويفلح الارض . ان الميتافيزيقا تظل أول مادة للفلسفة . بيد أنها لا تبلغ قط أن تكون المادة الاولى للفكر . ذلك أن الفكر الذى يفكر فى حقيقة الوجود مرغم على أن يتجاوز الميتافيزيقا . »

م. هايدغر .

ما من شك فى أن لفظ (جنيالوجيا) يحيل القارىء الى كتاب (نيتشه) الذى يحمل عنوان (جنيالوجيا الاخلاق). والمعنى الحرفى لهاته الكلمة ، كما هو معلوم ، هو دراسة النشأة والتكوين لاثبات النسب والوقوف عند الاصل . غير ان هذا يردنا ايضا الى مشروع هايدغر لمجاوزة الميتافيزيقا : ففى محاضرة بعنوان « الذاتية والاختلاف » يجيب هايدغر على سؤال يطرحه : « الى ماذا نستطيع ان نرد البنية الانتو ـ تيو ـ لوجية التى تطبع ماهية الميتافيزيقا ؟ (فيقول): ان قبول هذا السؤال بهاته الكيفية معناه الرجوع الى الوراء . فلنرجع القهقرى ولننظر الى الاصل الجوهرى لهاته البنية »(1) يظهر اذن ان المقصود عند المفكرين رجوع الى الوراء لاثبات الاصل . وهذا ما يؤكده نيتشه فى مقدمة الكتاب الذى يحمل الكلمة كعنوان « ان الامر يتعلق هنا بتاملات حول اصل احكامنا الاخلاقية المسبقة »(2) . وعليه سيكون المعنى المباشر لجنيالوجيا الميتافيزيقا دراسة نشأة الميتافيزيقا والقيام بعرض تاريخى للوقوف عند الأصل الذى صدرت عنه . هذا الالحاح على النشأة والتاريخ نجده ايضا عند هايدغر فى نفس النص الذى اشرنا اليه : « اننا نضع هذا السؤال فى حوار مع تاريخ الفلسفة فى مجموعه ». غير أن هايدغر ان كان هو ايضا يتحدث عن الرجوع الى الوراء والوقوف عند الاصل ، فهو لا يستعمل لفظ الجنيالوجيا وانما كلمة استذكار « ان الاستذكار الذى يستعيد التاريخ يمكن ان يكون هو وحده الطريق المؤدية نحو البداية . ان الاستذكار الذى يسترجع الميتافيزيقا من حيث هى فترة

---

1) M. Heidegger **Identité et différence** in questions I pp 290 Gallimard 1979

2) F. Nietzsche **Généologie de la morale** Tr. H Albert Mercure de France - Paris

ضرورية من تاريخ الوجود هو الذى يسمح لنا بالتفكير فى الكيفية التى يحدد عن طريقها الوجود حقيقة الموجود » (3) هل يتعلق الامر اذن باعادة كتابة تاريخ الميتافيزيقا للوقوف عند المنبع والاصل الذى صدرت عنه ، هذا الاصل الذى يكون قد غذاها منذ البداية فطبعها بطابعه ؟ هل يتعلق الامر بالبحث عن اصل تاريخى ؟ يجيبنا نيتشه بالنفى المباشر على هذا السؤال : « انها الميتافيزيقا ذاتها التى تظهر من جديد فى التصور الذى يعتقد بان أهم ما فى الاشياء واكثرها قيمة يكمن فى بداياتها وأصولها » . وهذا ما يؤكده هايدغر فى كتابه عن نيتشه « لايعنى الاصل هنا السؤال من اين صدرت الاشياء ، بل ايضا كيف تكونت ؟ انه يعنى الكيفية التى تكون عليها . فلا يدل الاصل ابدا على النشاة التاريخية التجريبية » (4) لس المقصود اذن اثبات اصل تاريخى ولا وقوفا عند لحظة ممتازة تحددت فيها خصائص الميتافيزيقا وتعينت ماهيتها ليكون تاريخها فيما بعد مجرد انتشر وامتداد لما سبق . ليس المقصود تمجيد اللاصول والبدايات اذ ان ذلك سيغرقنا فى الميتافيزيقا . « يحلو للناس هنا ان يعتقدوا أن الاشياء فى بداياتها كانت كاملة وأنها خرجت من يد مبدعها او فى نور اول صباح مشعة وضاءة . ان الاصل يوضع دوما قبل السقطة وقبل الجسد ، قبل العالم وقبل الزمن » (5) ان الميتافيزيقا تنظر الى الاصل كما لو كان موطن حقيقة الاشياء. فهو « النقطة البعيدة التى تسبق كل معرفة ايجابية والتى تجعل المعارف ممكنة (...) بيد ان الحقيقة التى لا تنفك عن التجدد لا بد وان تخفى من ورائها آلاف السنين من الاخطاء » (6) .

3) Heidegger : **Nietzsche II** p 392 Tr. Klossowski Gallimard 1971

4) Ibid. p 55

5) M. Foucault in **Hommage à Hyppolite** p 148 PUF

6) Ibid p 149

ان لم تكن الجنيالوجيا اذن بحثا عن مصدر ووقوفا عند الاصول فما هذا الذى تبحث عنه يقول فوكو : « ولكن اذا اولى الجيانيولوجى عنايته الى الاصغاء الى التاريخ بدلاً من الثقة فى الميتافيزيقا فماذا سيتعلم ؟ أنه سيدرك أن وراء الاشياء هناك « شىء آخر » ولكنه ليس السر الجوهرى الخالد للاشياء ، بل سر كونها بدون سر جوهرى ، وكونها بدون ماهية أو كون ماهياتها قد انشئت شيئًا فشيئا انطلاقا من أشكال غريبة عنها (...) فما نلفيه عند البداية التاريخية للاشياء ليس هوية أصلها المحفوظ وانما تبعثر أشياء أخرى . اننا نجد التعدد والتشتت » (7)

اذاً لم تكن الجنيالوجيا اذن اثباتا لاصل ، وان لم يكن الاستذكار بحثا عن بداية فهه يتعلق الامر اذن باثبات التشتت والتعدد ، هل يتعلق الامر باحياء جميع الانساق الميتافيزيقية وأثباتها فى تبعثرها ؟ يجيبنا هادغر بالنفى عن هذا السؤال : « لا يحدثنا الاستذكار عما يتعلق بآراء وتمثلات عن الوجد مضت وانقضت . وهو لا يتابع الظروف التى تأثرت بها ولا يعرض لوجهات نظر داخل تاريخ التصورات . انه لا يعرف التقدم ولا التراجع داخل تتابع مشكلات تملأ تاريخا للمشاكل » كما أن هذا الاستذكار ليس مقابلة لمذهب بآخر « تنتمى الميتافيزيقا المطلقة مع ما أعقبها من قلب على يد كل من ماركس ونيتشه ، تنتمى الى تاريخ حقيقة الوجود . لذا فلا ينبغى مواجهة ما صدر عنها او الغاؤه بتفنيده . فما علينا الا أحتضانه من حيث هو حقيقة للوجود بعد رده الى أصله . ولكن ينبغى أن ننظر اليه على انه مختف متستر لا على انه مجرد رأى من آراء البشر . ففى

---

7) Ibid p 148

8) M. Heidegger : **Nietzsche II** op cité p 393

ميدان الفكر الذى يعبر عن ماهيه الوجود لا يكون للمنيد الاراء من معنى . أن الجدال الذى يدور بين المفكرين هو « خصام بين المتسق » أى انه خصام الشيء مع نفسه فهو يساعد المتسيقين معا على أن يصبحا شيئ واحدا » (9).

ان لم تكن الجنيالوجيا اذن بحثا عن اصل ولا اثباتا للانساق الميتافيزيقية فى تبعثرها وحركة خصامها فهل يعنى ذلك أنها أستكشاف لغاية يرمى اليها الجدال الفلسفى ، وهدف تسعى نحوه الميتافيزيقا فى حركتها التاريخية ؟ بيد أن الجنيالوجيا اذ تقضى على فكرة الاصل تلغى فى ذات الوقت فكرة الغاية والنهاية. ان الجنيالوجيا ليست فلسفة وضعية تريد أن تتجاز الميتافيزيقا بالغائها ونبذها . ليست حقيقة خطأ هو الميتافيزيقا . صحيح انها تريد أن تكون مغايرة للميتافيزيقا مختلفة عنها ولكن من حيث هى كذلك لابد وأن تكون هى الميتافيزيقا نفسها . يقول هايدغر « ان الميتافيزيقا من حيث هى تاريخ حقيقة الموجود قد قامت انطلاقا من مصير الوجود ذاته . لذا فهى سر الوجود ولكنه سر لم يفكر فيه لكونه ظل سرا مبهما » (10) . ليست الجنيالوجيا اذن اغفالا لتاريخ الميتافيزيقا ولا أثباتا لنهايتها والتخلى عنها « فلا يعنى الحديث عن نهاية الميتافيزيقا انه من الآن فصاعدا لن يظهر بعد من يفكر تفكيرا ميتافيزيقيا ، أو من يضع منظومات فى الميتافيزيقا . كما أن هذا لا يعنى بالاولى أن النزعات الانسانية لن تقوم بعد على الميتافيزيقا . ان نهاية الميتافيزيقا التى نعنيها هنا هى بداية بعثها واحيائها » (11) .

---

9) M. Heidegger : **Lettre sur l'humanisme** p 91 Aulier - Montaigne Paris

10) M. Heidegger : **Chemins qui ne menent nulle part** p 217 Gallimard 1962

11) Heidegger : Nietzsche II op cité p 161

ليست الجنيالوجيا آذن بحثا عن أصول ولا فلسفة فـــى التاريخ . انها ليست بحثا عن بداية وما ذلك الا لانها ليست بحثا عن غاية ونهية . انه ليست شجرة أنســـاب متجذرة فى أصل ، متواصلة الاغصان ، متجهة نحو السماء . يقول نيتشه فى كتب الجنيالوجيا بصدد العقوبة ((بقى علينا أن نقول كلمة أخرى عن أصل العقوبة وعن الهدف والغاية المتوخاة منهـــا . هاتان مشكلتان متمايزتان أو على الاقل ينبغى أن تكونا كذلك . ولكن الناس أعتادوا أن يخلطوا بينهما . فكيف كان جنيالوجيو الاخلاق يتصرفون فيما يتعلق بهاته النقطة الى حد الان ؟ انهم كانوا يتصرفون على عادتهم بنوع من السذاجة : كانوا يكتشفون عن هدف معين من وراء العقوبة كالانتقـــام أو الحظر ، فيضعون هذا الهدف والغاية عند البداية والاصل كعلة للعقوبة . هذا ما كانوا يفعلون وليس غير (...) ليس هنك فى ميدان البحث التاريخى مبدأ تفوق أهميته هذا المبدأ : ان علة ميلاد شىء ما تتميز عما يمكن أن يسديه من نفع فى النهاية كما تتميـــز عـــن أستخدامه الفعلى وموقعه داخل منظومة من الغايات . فما هو موجود وما تشكل بكيفية أو باخرى تتسلط عليه دوما قـــوة أعظم منه . فتستعمله لغايات جديدة وتعيد تشكيله ، وتستخدمه استخداما مغايرا ، بحيث ان كل حادث يقع فى العالم العضوى هو كيفية للقهر والسيطرة وان كل قهر وسيطرة هى تأويل جديد وملاءمة تذوب معها المعانى والغايات التى كانت مقبولة لحـــد ظهوره . فحتى ان نحن أدركنا ما يسديه عضو فسيلوجى ما من منفعة فى النهاية (أو ما تسديه مؤسسة قانونية أو عادة اجتماعية أو عرف سياسى أو شكل فنى أو ثقافى) فهذا لا يعنى قط اننا أدركنا حقيقة أصله)) (12).

12) Nietzsche : **Génalogie II** § 12 op cité

ذلك أن ما تقوم به فلسفات التاريخ هو وقوف عند حالة بعينها ، عند تاويل معين لتضفى عليه صفة الغاية والهدف ويصبح عندها هو معنى التاريخ واتجاهه ، بل علته وأصل حركته ، ولن يعود التاريخ الا انتشارا لذلك الاصل ـ النهاية ، ولن يكون الزمن الا المستقبل ـ الماضى كحضور يتجلى فى امتلائه كل مرة . يقول فوكو : « ان الميتافيزيقا اذ تضع الحاضر عند نقطة الاصل توهمنا بفعالية قدر غامض يسعى نحو الظهور . أما الجنيالوجيا فهى تعيد بناء مختلف المنظومت الفاعلة : لا القوة المهيمنة لمعنى ما ، بل التفاعل الخاضع للصدف بين عدة قوى » (13) .

الظاهر اذن ان علينا أن نتخلص من كثير من الازواج التى شكلتها الميتافيزيقا ان نحن أردنا أن نقيم هته الجنيالوجيا علينا أولا ان نطرح الزوج الوضعى حقيقة / خطأ كى لا ننظر الى الميتافيزيقا على أنها ماضى الاخطاء التى تشكل الجنيالوجيا حقيقتها . غير أن علينا كذلك أن نطرح بالاضافة الى هذا الازواج حضور / غياب ، أصل / اشتقاق ، ذاتية / اختلاف ، وحدة / تعدد .

ان الوقوف عند أصل كانت فيه الخصائص حاضرة ، والحقيقة متجلية يعنى القضاء على كل تاريخ فعلى . أما الجنيالوجيا فهى تريد ان تكون تاريخا بدون ميتافيزقا . ولكن ذلك لا يعنى قط أنها ستقوم بعد نهاية الميتافيزيقا . لذا رأينا أن هايدغر يعرف النهاية التى يعنيها بانها « بداية بعث الميتافيزيقا واحيائها » وهو يضيف أن الاحياء المقصود هو بعث الميتافيزيقا فى صورة أشكال اشتقاقية « بيد ان هاته الاشكال لن تترك

---

13) Foucault : in **Hommage** op cité p 155

لتاريخ المواقف الميتافيزيقية الاسسية ألا وظيفة اقتصادية وهى أن تزودها بمواد البناء التى يعاد عن طريقها ، وبعد تحويليها التحويل الملائم ، بناء علم المعرفة من جديد » (14)• ومع ذلك فان الجنيالوجيا تريد أن تقيم تاريخها خرج الزوج الميتافيزيقى أصل / اشتقاق • ولكن أيضا بعيدا عن الزوج حضور / غياب• انها تريد أن تلتفت الى ماض ما ينفك يمضي وحاضر ما فتيء يحضر • فهى لا تنظر الى الميتافيزيقا على أنها « حضرت » فى وقت ما فتحددت كذاتية متعينة • صحيح انها كما قلنا بحث عن بداية وأصل « ولكن البداية تظهر بحيث تسبق كل ما يحدث وهى لهذا تأتى ، بالرغم من تسترها ، لتقترب من الانسان كموجود تاريخى • أن البداية لا تمضى ابدا • انها ليست شيئا يمضى ويزول • لذا فنحن لا نلقى البداية مطلقا اذا ما أولينا نظرنا نحو الماضى التاريخى • بل اننا نجدها فى الفكر المتذكر الذى يعمل فكره فى ذات الوقت فى الوجود الماضى وفى حقيقة الوجود »(15)• ان الجنيالوجيا تنظر الى البداية على انها تكرار ولكن هذا لا يعنى مطلقا أنها ترجع التاريخ الى حاضر دائم • انها على العكس من ذلك ، تقف بالضبط عند التباعد الذى يكون فيه الحاضر بالنسبة لذاته • انها لا تحاول أن ترد تاريخ الميتافيزيقا الى وحدة أصلية وانما تريد أن تبرزه فى اختلافاته • تريد أن تقيم الحركة المولدة للفوارق والاختلافات • انها تنظر الى الحاضر ، كما يقول (دريدا) « كتركيب أصلى من البقايا وآثار الاحتفاظ ، ولكنه تركيب لا يمكن أن يرد الى أبسط منه اذا فليس هو بالتركيب الاصلى • وهذا ما اقترح أن اطلق عليه

14) M. Heidegger : **Nietzsche II** op cité p 161

15) Heidegger **Nietzsche II** op cité p 391

الكتابة الاصلية او الاثر الاصلى أو حركة توليد الفوارق » (16).

الجنيالوجيا اذن محاولة استذكار لتاريخ الوجود من حيث هو اختلاف منسى ، من حيث هو نسيان للاختلاف . انها تنظر الى الوجود ، الذى تشكل الميتافيزيقا تاريخا له ، فى مختلف الاشكال التى ابتعد بها كى ينكشف على شكل حضور سواء أكان هذا الحضور هو المثال الافلاطونى أو الجوهر الارسطى أو الشيء الديكارتى أو الكنه الكنطى . ان الجنيالوجيا محاولة لاسترجاع الاختفاء الذى كان وراء كل انكشف ، والغياب الذى كان خلف كل حضور والوجود الذى هو مبعث كل موجود ، ذلك « ان استذكار تاريخ الوجود ينظر الى الحدث التاريخى الفعلى كما لو كان حصولا يبتعد كل مرة لاختلاف ماهية الحقيقة ، تلك الماهية التى يقترب فيها الوجود من بدايته الاصلية » (17) .

أن لم تكن الجنيالوجيا اذن متابعة تأريخية وعرضا لمختلف الانساق الميتافيزيقية لتفنيدها ، أن لم تكن أثباتا لمعنى أول صدرت عنه كل متافيزيقا ولا وقوفا عند غاية ستنتهى عندها الميتافيزيقا ، فيبدو أنها نوع من التأويل . انها تأويل لتاريخ الميتافيزقا . ولكنها لست تأويلا يبحث عن معنى أول ، وأنما هى اثبات للاولويات والاسبقيات التى أعطيت لمعنى على آخر . انها وقوف عند الاختلافات والفوارق المولدة للمعانى « فالجنيالوجيا هى العنصر التفاضلى والفارقى للقيم . ذلك العنصر الذى تصدر عنه القيمة ذاتها . انها تعنى الاصل والمولد ولكنها تعنى

---

16) J. Derrida «la difference» in Marges de la philosophie p 24 éd. de Miunit 1972

17) M. Heidegger : **Nietzsche II** op cité p 391

كذلك الفوارق والبعد »(18) لذا فان نيتشه يعقب ، فى تمهيده لكتابه حول الجنيالوجيا ، على قوله بان موضوع الكتاب هو البحث عن أصل الاحكام المسبقة فى ميدان الاخلاق ، يعقب فى الاشارة الخامسة « بان الامر يتعلق بالبحث عن قيمة الاخلاق » وفى الاشارة السادسة « باننا فى حاجة الى نقد القيم الاخلاقية ولذا فعلينا أولا ان نضع قيمة القيم موضع سؤال ، ومن اجل ذلك أن نعرف شروط نشاتها والظروف التى ساعدت على ذلك»، وفى الاشارة السابعة « ان مرماى أن أوجه الانتباه نحو تاريخ الاخلاق (...) وأقصد النص الهيروغليفى الذى يكون علينا تفحصه والذى يشكل ماضى الاخلاق البشرية » (19) الجنيالوجيا اذن تاويل للنص الهيروغليفى للميتافيزيقا ، وهو تأويل يقف عند الاصول ولكنه ينظر اليها من حيث هى منطبقة مع الحركة التي تظهر الاشياء فى الواقع عندما تعطيها معنى وقيمة وأعنى مكانة ضمن التدرج والاختلاف . « فاذا كان التاويل هو ابراز معنى غارق فى الاصل والبداية فان الميتافيزيقا وحدها هى التى باستطاعتها ان تفسر مصير الانسانية . ولكن ان كان التاويل يعنى أن نضع أيدينا على مجموعة من القواعد التى لا تتمتع باية دلالة جوهرية كى نوجهها وجهة معينة ونخضعها لارادة جديدة وندخلها ضمن آلية أخرى وقواعد مغايرة ، فحينئذ

---

18) G. Deleuze **Nietzsche et la philosophie** p 3 P.U.F. Paris 1973

(19) ــ تذكرنا هاته القراءة لتاريخ الاخلاق من حيث هو نص « هيروغليفي » بما يقوله ماركس عن القيمة « ان القيمة لا تحمل ماهيتها على عرض جبينها . وانما هى تجعل بالاحرى من كل منتوج للعمل نصا هيروغليفيا ولا يسعى الانسان الى تفحص معنى هذا النص الهيروغليفي ومعرفة أسرار العمل الاجتماعي الذى يساهم فيه الا بعد مرور لزمن . وان تحويل الموضوعات النافعة الى قيم من انتاج المجتمع شأنه فى ذلك شأن اللغة »

الرأسمال . الفصل الاول . المقطع الاول .

سيكون مصير البشرية سلسلة من التاويلات وتكون الجنيالوجيا هى تاريخ ذلك المصير : انها تاريخ النماذج الاخلاقية والتصورات الميتافيزيقية ، تاريخ مفهوم الحرية والحياة الزاهـدة من حيث انها تدل على ظهور تاويلات مختلفة »(20).

لست جنيالوجيا الميتافيزيقا اذن الا تفسيرا لنص الميتافيزيقا « غير أن التفسير الحق لا يفهم النص أحسن مما فهمه صاحبه ، انه يفهمه فهما مغايرا . بيد أن هذا الفهم المغاير ينبغى أن يكون بحيث يدرك نفـس الشىء » (21).

الجنيالوجيا اذن تفسير لنص الميتافيزيقا وتاويل له . انها خطاب حول الخطاب الميتافيزيقى . ولكن الا يذكرنا هذا بكل ما يقوله (ميشيل فوكو) حول (اركيولوجيا المعرفـة) أليسـت الجنيالوجيا نوعا من الاركيولوجيا ؟ أليست هاته الجنيالوجيا التى نتحدث عنها هنا نوعا من حفريات المعرفة الفلسفية ؟

وبالفعل ، فلو نحن رجعنا الى ما يقوله (فـوكـو) عن الاركيولوجيا لما وجدنا تعارضا شديدا بين ما قلناه مع نيتشـه وهايدغر وما يثبته هو . فالحفريات « لا تترصـد هى أيضـا اللحظة التى لم يكن فيها الخطاب بعد ما هو عليه ليصبح عندها كذلك »(22) أنها لا تبحث عن مصدر وأصل . كما أنها لا ترد الخطاب الى وحدة أصلية « فالذات المبدعة من حيث هى علة وجود العمل الفكرى ومبدأ وحدته ، أمر بعيـد عنهـا » (23) « وهى لا تحاول أن تردد ما قيل فتسعى الى بلوغه فى هويتـه

---

20) M. Foucault in **Hommage** op cité p 158

21) M. Heidegger **Chemin** op cité p 176

22) M. Foucault **L'archéologie du savoir** p 182 Gallimard Paris 1969

23) Ibid.

المتحققة . كما أنها لا تمحى فى قراءة متواضعة تدع المجال لعودة النور البعيد فى طهارته وضيائه ، نور الاصل الذى كاد يزول . انها اعادة كتابة لا اكثر ولا أقل » (24) أنها اذن « لا ترمى الى معاملة الخطاب كم لو كان مجموعة من الدلائـــل والعلامـــات (مجموعة من العناصر الدالة التى تحيل الى مضامين ومحتويات وتمثلات)، وانما كممارسات تشكل الموضوعـــات التى تتحـــدث عنها ، حقا ان الخطب يتكون من الدلائل والعلامات . غير أن ما يقوم به لا يقتصر على استعمال هاته الدلائل كى تدل على الاشياء. وان عدم الاقتصار هذا هو الذى يجعل العلامـــات تتميز عـــن اللسان والكلام . وهذا بالضبط هو ما ينبغى ابرازه ووصفه »(25) ان الاركيولوجيا اذن تنظر الى العلامة على أنها تحمل فائضا ولا ترد الى مضمون بعينه ، أنها تنظر الى النص على أنه يتداخل مع نصوص أخرى ، ولكنها بالرغم من ذلك ، لا تبحث عن أعماق خارج المظاهر ، وعن غياب بعيداً عن الحضور ، وصمـــت وراء الكلام « اننا لا نسعى الى الانتقال من النص الى الفكر ، ومن الثرثرة الى الصمت ، من الخارج الى الداخل ، من التشتت فى المكان الى تقلص اللحظة ، من التعدد السطحى الى الوحـــدة العميقة . أننا نظل فى مستوى أبعاد الخطـــاب »(26) تـــريـــد الاركيلوجيا ، مثلها مثل الجنيالوجيا ، أن تقيم تاريخا للمعرفـــة بعيداً عن الازواج الميتافيزقة التى كان يتغذى عليها التاريخ . انها تريد أن تبقى فى مستوى أبعاد الخطاب ، وبالضبط عند ذلك البعد الذى يفصل بين الحاضر وبين نفسه ، بين الاصل وبين نفسه ، بين الحقيقة وبين نفسها . انها تنظر الى الخطا على أنه ما ينفك يزول والى الماضى على أنه مـــا ينفك يمضـــى ،

24) Ibid p 183
25) Ibid pp 66-67
26) Ibid p 101

والمشتق على انه ما ينفك يتحول الى أصول .((يتعلق الامر اذن باراز تشتت لا يمكنه ان يؤول الى نظام وحيد من الفوارق واظهار تبعثر لا يرتد الى محاور مرجعية مطلقة . يتعلق الامر بخلخلة للمراكز لا تدع لاى مركز اى قيمة أو امتياز . وان خطابا مثل هذا ليس من شانه أن يقضى على النسيان وان يستعيد لحظة ميلاد الاشياء المقولة حيث تكون راقدة صامتة . أنه لايهدف الى تقصى الاصول واستذكار الحقائق . وانما عليه ، على العكس من ذلك أن يصنع الفوارق ويخلق الاختلافات)) (27).

ان لم تكن الجنيالوجيا اذن هى هاته الاركيولوجيا بالضبط فانها لا تتعارض معها على الاقل ، أو لنقل انهــا هى روحهــا والركيزة التى تقوم عليها . فهى ، مثلها ، عمل تركيبى تاويلــى ياخذ نص الميتافيزيقا موضوعا له ، لا ليرده الى اصل واحــد ووحيد ، وانما لينظر اليه على أنه مفعول عدة تحديدات ، انها قراءة / كتابة تنظر عبر كثافة النص الى الاعراض التى هو علامة عليها كى تنتج الخطاب الميتافيزيقى ككثافة من المعــانى وتبرز الاوهام التى خضع لها .

انه قراءة لا تعتبر النصوص تعبيرا عن معان سابقة وانما مجالا لانتاج المعانى وتوليد المفاهيم .

انها قراءة تقضى على خرافة احــادية التــاويل ووحــدة الحقيقة وشفافية الكلام . وتنزع عن كاتب النص كل سلطــة وتلغى مفهوم الذات وتتحرر من فلسفة الوعى ، لتجعل من كل نص مفعول منظور بعينه وملتقى لعدة تاويــلات .

واخيرا ، فهى قراءة تنظر الى نص الميتافيزيقا على أنه ممارسة دالة تدخل ضمن مجرى التطور الاجتماعى الممارسات الاجتمــاعية .

---

27) Foucault : **l'archéologie** p 268

اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة العربية الاسلامية

العمارتى جواد

لا شك ان موضوعا هاما كهذا يتطلب بحثا مستقلا يتسع لتناوله من كل الجوانب المتصلة به ، وهذا ما لا تسمح به حدود هذه الدراسة ، وساسعى مع ذلك جهد الامكان لعرض هـــذه الاشكالية فى ايجاز وتركيز شديدين .

لابد أن نشير فى البداية بان طرح مشكلة المنهج على بساط الدراسة والبحث لم يظهر الا فى السنين الاخيــرة من طــرف باحثين عرب شبان تبشر اقلامهم بعطاءات خصبة وجــادة فى مجال الفكر العربى التقدمى المعاصر . وهذا الطرح لم يكــن وليد الصدفة او التلقائية ، بل يحمل فى طياته وعيا عميقا بقصور معظم المناهج التى استخدمت فى دراسة تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية بعد ان استنفذت تلك المناهج كل مقوماتها ولم يعد باى حال من الاحوال الاعتماد على ما تقدمه من نتائج خــاصة عندما اصطدمت تلك المناهج القاصرة اللا علمية بمناهج علمية

اثبتت بما لا يدع مجالا للشك فاعليتها وفوائدها العلمية فى مجال البحث التاريخى فى مختلف ميادين العلوم الانسانية سواء منهـا العلوم الاجتماعية أو السياسية او الاقتصادية او غيرها . وقد يصح القول فيما مضى بأن مشكلة المنهـج فى دراسة تـاريخ الفلسفة العربية الاسلامية لا يمكن فصلها عن مشكلة المنهـج التى عرفتها العلوم الانسانية ، غير انها تزداد الآن حدة فـى مجال الفكر العربى الاسلامى بشكل خاص ، لا سيما بعد قيام تلك الثورة المنهجية التى اشرنا اليها فى مجال العلوم الانسانية .

نستنتج من هذا التمهيد الموجزان طرح مشكلة المنهج فى دراسة تاريخ فكرنا العربى الاسلامى — القديم منه والحديث — تكتسى اهمية قصوى حتى يتسنى الوصول الى صياغة تاريخ جديد لهذا الفكر يتجاوز كل الاشكالات التى عجزت عن حلهـا كل المناهج السابقة . وقد اشرت فى البداية بان ذلك الطـرح لمسالة المنهج لم يكن طرحا عضويا بل كان مبعثه قصور معظم الدراسات العربية الحديثة التى تناولت تاريخ الفلسفة العربية الاسـلاميـة .

ماهى اذن أهم تلك الدراسات ، وبالتالى أهم مظاهر التصـور المنهجـى الـذى واكبهـا ؟

يمكن القول بان الدراسات الفلسفية عند الباحثين العرب واكبت تلك « النهضة » الثقافية والفكرية والاصـلاحيـة التى عرفتها العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر ، غير أن هــذه الدراسات قد اقتصرت فى معظمها على نشر نصوص فلسفيـة قديمة نذكر من أهمها على سبيل المثال لا الحصر « مقدمة » ابن خلدون سنة 1857 « الملل والنحل » للشهر ستـانى سنة 1871 . « تهذيب الاخلاق » لمكسويه سنة 1880 (1). واهم ما يلاحظ على مثل هذه الدراسات هو أن اصحابها لم يعتمدوا على

اى منهج من مناهج التحقيق العلمى (2) وقد ظـل الامر على هذا النحو حتى مطلع الثلاثينات من هذا القرن حيث بدأت آثار فلسفية قديمة تعرف النور على يد باحثين عرب وفق نموذج رفيع من التحقيق العلمى . نذكر من بين تلـك النصـوص المحققـة « احصاء العلوم » للفرابى الذى حققه عثمان أمين سنة 1931 ، و « حى بن يقظان » لابن طفيل ، وقد حققه الدكتور جميـل صليبا وكامل عياد سنة 1935 ، و « المنقذ من الضلال » للغزالى الذى يعد من أقدم النصوص الفلسفية المحققة (3). مجمل القول ان القرن الماضى لم يشهد دراسات فلسفية تشد عن هذا النوع. ولا يمكن أن نقع فى هذه الفترة على ابحاث فلسفية مفردة خارجة عن نطاق المجلات الادبية (4) والمؤلفات العامة ، وهذا ما يجعل من كتاب « ابن رشد وفلسفته » لفرح انطوان اول كتاب فلسفى من نوعه مع انه كان عبارة عن مقالات نشرها المؤلف بمجلـة (الجامعة) بين سنتـى 1902 ، 1903 . (5) غـير ان اول دراسة عربية لكاتب عربى فى تاريخ الفلسفة الاسـلامية هـو الكتاب الذى اصدره محمد لطفى جمعة بعنوان (تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب) وذلك سنة 1927 ، وهو يتناول بشىء من الاسهاب عدداً من الفلاسفـة المسلميـن كالكنـدى والفارابى والغزالى وابن باجة وابن طفيل وابن خلدون وغيرهـم كما يشمل عدداً وافراً من النصوص التى تشهد لصاحبه بسعة الاطلاع . الا ان أهم ما يؤخذ على هذه الدراسة هو أن صاحبها لم ينطلق فى دراسته من منهجية واضحة وبالتالى فهو لم يستفد من المناهج التاريخية الحديثة ، ومع ذلك تظل دراسته خطوة أولى فى طريق التاريخ للفلسفة العربية الاسلاميـة . على أن هنـاك دراسة اخرى يجدر ذكرها فى هذا المجال وهى تلك السلسلـة التى اصدرها أحمد أمين ابتداء من سنـة 1929 . وان كـانت دراسات هذا الاخير لم تجعل من تاريخ الفلسفة الاسلاميـة

موضوعا رئيسيا لها حيث انها تتناول تاريخ الحضارة العربية عموما بما فيها الحياة العقلية والادبية والسياسية فى العصر العربى الوسيط الا أن أهم ما يلاحظ على تلك الدراسات هو أنها متأثرة بشكل أو بآخر بمناهج البحث التاريخية . ويبدو ذلك واضحا فى تصنيفه للتاريخ الاسلامى ، فهو يتكلم عن (فجر الاسلام) و (ضحى الاسلام) و (ظهر الاسلام) . فربما كان تصنيفه هذا متاثرا بآراء شبنفلر وتوينبى حول السير التاريخى للحضارات ابتداء من نشاتها وتطورها ثم انحطاطها ، ورغم النزعة المثالية الواضحة فى تصنيفه للتاريخ العقلى الاسلامى، تظل مع ذلك دراسات احمد امين خطوة أخرى لها اهميتها فى طريق التاريخ للفلسفة الاسلامية (6) تلك اذن لمحة موجزة عن اهم الارهاصات الاولى التى عرفتها العقول الثلاثة الاولى من هذا القرن فى مجال التاريخ للفلسفة العربية الاسلامية ، وان كنا فيما سبق قد اكتفينا بذكر تلك الدراسات والحكم عليها من الخارج فى عرض سريع موجز . فاننا نرى من الضرورى الان الوقوف وقفة أطول مع اول محاولة جادة فى ميدان التاريخ للفلسفة الاسلامية ، الا وهى المحاولة التى قام بها الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، ومع انه لا يمكن فصل دراسة هذا الاخير كما سبقها فى دراسات عربية أو استشراقية فى مجال الفلسفة الاسلامية الا انها حملت معها شيئا جديدا اكسب تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية طابعا خاصا ومظهرا مختلفا تميز عن جميع الدراسات العربية السابقة.

ان مصطفى عبد الرازق ينتمى الى الجيل الثانى من التيار الاصلاحى العقلانى الذى لا يختلف عن الجيل الاول (جيل جمال الدين الافغانى ومحمد عبده) وعدم الاختلاف هذا يبدو واضحا فى محاولة عبد الرازق التوفيق بين التراث الاسلامى والثقافة الغربية ، كما يبدو كذلك فى تحمسه الكبير فى الرد على ادعاءات

المستشرقين ومحاولته ابراز اصالة الشخصية الفكرية العربية . فان بدات هذه المحاولة أول الامر مع جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ، فانها قد اتخذت طابعها المتحمس والجاد مع مصطفى عبد الرازق ، وهذا يعنى أن محاولته فى التأيرخ للفلسفة الاسلامية انما كانت فى جانب كبير منها نقدا وتفنيدا لما قام به فى هذا الصدد المؤلفون الاسلاميون والمستشرقون الغربيون (7) يقول مصطفى عبد الرازق فى كتابه (التمهيد) فى الفصل المعنون بـ (بداية التفكير الفلسفى) : « من أجل هذا رأينا أن البحث فى تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون ادنى الى المسلك الطبيعى ، واهدى الى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الاولى للنظر العقلى الاسلامى فى سلامتها وخلوصها ، ثم بناء خطاها فى ادوارها المختلفة من قبل أن تدخل فى نطاق البحث العلمى ، ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا . وجريا على هذه الخطة نشرع فى البحث عن بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين .» (8)

يتضح من خلال هذا النص المنطلق الذى يتبناه عبد الرازق فى دراسته لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، فهو يرى ان البحث فى تاريخ هذه الفلسفة اقرب الى الصواب والنهج الصحيح حين يبدأ الباحث بالكشف عن البذور الاولى للنظر العقلى الاسلامى. وهذا يعنى ان عبد الرزاق يقف وقفة خاصة تميزه عن اسلافه من المؤرخين للفلسفة الاسلايمة وخاصة المستشرقين منهم ، فهؤلاء قد اعتادوا التاريخ لهذه الفلسفة ابتداء بتعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية وقيامهم بترجمة مصنفاتها الى العربية ، أى ابتداء من القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) متجاهلين عن وعى أو دون وعى كل ما عرفه المسلمون من نظر عقلى قبل ذلك الوقت . يقول عبد الرازق تحت عنوان (الاجتهاد بالرأى بداية النظر العقلى) : « هذا الاجتهاد بالرأى فى الاحكام الشرعية هو اول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين ، وقد نمى

وترعرع فى رعاية القرآن ونبت فى الدين ، ونشأت منه المذاهب القصصية وأينع فى جنباته علم فلسفى هو علم أصــول الفقه ، ونبت فى تربته التصوف ايضا وذلك من قبل أن تفعل الفلسفــة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والالهيات على انحاء خاصة . والبــاحث فى فى تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه أولا ان يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة الى أن صار نسقــا من اســاليب البحث العلمى له أصوله وقواعده ، يجب البدء بهذا البحث لانه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولان هذه الناحية اقل نواحى التفكير الاسلامى تأثرا بالعناصر الاجنبية ، فهى تمثل لنا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك ان نتابع اطواره فى ثنايا التاريخ وان نتقصــى فعله انفعاله فيما يتصل به فى افكار الامم))(9).

ان هذه الفقرة من كتاب مصطفى عبد الرازق غنية عن كل تعليق فهى تعكس بوضوح منهجه ورؤيته فى دراسة تاريــخ الفلسفة الاسلامية ، فالراى والاجتهاد به فى الاحكام الشرعية هو اول بذور النظر العقلى عند المسلمين فعنه تفرعت كل المذاهب الفقهية بما فى ذلك (علم فلسفى) هو علم اصول الفقه وكــذا التصوف . وقد نشأت كل هذه العلوم العقلية قبل ان تفعــل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه اهتمام المسلمين الى البحث فى اللاهوت وفى ما وراء الطبيعة . فما هو اهم ما يمكن استخلاصه من محاولة مصطفى عبد الرازق ؟ لاشك ان هناك مظاهر ايجابية لا يمكن انكارها فى هذه المحاولة ، وقد المحنا فيمــا سبق الى بعضها ، فدراسة عبد الرازق تطرح رؤية جديــدة فى تاريــخ الفلسفة الاسلامية لم يسبق ان طرحت مثلهــا فى الدراســات العربية السابقة سواء فى الموضوعات التى طرحها للبحث او فى

المنهج الذى اتبعه ، ومن ثم فهو يختلف أيضا عن تلك الدراسات من حيث النتائج التى انتهى اليها ، خلاصة القول ان أغلب الدراسات العربية السابقة على (التمهيد) كانت فى عمومها رسائل جامعية بحيث لا تتضمن أفكارا كبرى ولا نظرات ذات آفاق واسعة ، بل ان منها من كان رد فعل مباشر ومنفعل فى مواجهة ما قرره المستشرقون ، أو صدى لما قرروه ، فابتعدت بذلك عن المنهج السليم . أما (تمهيد) عبد الرازق فهو الدراسة التى حاولت تجاوز معظم تلك النقائص (10). ورغم تلك المظاهر الايجابية المشار اليها فان هناك جوانب سلبية تكاد تطغى على تلك المظهر الايجابية ، ويمكن ارجاع الجوانب السلبية الى مظهرين رئيسيين :

1 ـ دراسته للتراث الاسلامى كما لو كان تراثا منفصلا كل الانفصال عن تاريخ المجتمع الاسلامى ، وكما لو كان الفكر يمتلك منطقا باطنيا خاصا مستقلا كل الاستقلال عن الاطر التاريخية والاجتماعية التى نشأ فيها هذا الفكر . ولا عجب فعبد الرازق يعبر عن رؤيته المثالية هذه صراحة حين يقول : « ... فهى تمثل (ناحية الاجتهاد بالرأى) لنا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .. » كما يتجلى موقفه التالى فى قوله « ... والبحث فى بداية التفكير الفلسفى الاسلامى يستدعى الالمامة بحال الفكر العربى (11) واتجاهاته حين ظهر الاسلام .» (12).

2 ـ اذا كان طرحه المبدئى تلك الرؤية ايجابيا ، خاصة عند تحديده لمنزلة العناصر الاجنبية فى نشأة الفكر الاسلامى وتطوره، فان التطبيق النموذجى الذى قدمه قد ادى الى الخروج عن نطاق المجال الفلسفى وبالتالى الى طرح بديل آخر لا علاقة بينه وبين التفكير الفلسفى . والواقع أنه لا يمكن أن ننكر على مصطفى

عبد الرازق اعتباره للرأى والاجتهاد به كتمهيد لنشـــوء التفكيـــر الاسلامى فهو من جملة العوامل التى هيـــأت الفكر العربـــى الاسلامى الى السير فى طريق التفكير الفلسفى كما أنه لا يمكن انكار ما يتضمنه علم أصول الفقه من عناصر عقلانية وفلسفية ، الا أنه لا يمكن اعتباره أيضا بمثابة علم فلسفى خالص ولا حتى فرعا من فروع الفلسفة (13)٠

بعد التعرض لمحاولة مصطفى عبـــد الرازق فى تـــاريـــخ الفلسفة الاسلامية ومعرفة ايجابياتها وسلبياتها فى سياق سريع ومركز قدر الامكان نتساءل فى الختام هل يمكن الاطمئنان الى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية بالشكل الذى أبرزه هذا الباحث ؟

مما لا شك فيه أن هنك ارتباطا بين الموقف من التراث ، وبين التاريخ لهذا التراث ان لم يكن موقفا من التراث هو الذى يقود ويحدد دراستنا لهذا التراث ٠ وبتعبير أحد الدارسين العرب ان الموقف من التراث هو مشكلة الفكر الحاضر وليس مشكلة الفكر الماضى ، لان العلاقة بين الاثنين تتحدد بالشكل الذى ينظر فيه الفكر الحاضر الى علاقته بالفكر الماضى ، أى بالشكل الذى يكتشف فيه هذا الفكر ليس من واقعه هو ، بل من واقع حاضر هو واقع الفكر الحاضر نفسه (14)٠ وهذا يعنى أن مصطفى عبد الرازق حين طرح رؤيته الجديدة لتاريخ الفلسفة الاسلامية كان فى الوقت نفسه يتخذ موقفا واضحا من التراث الاسلامى ، بل أن موقفه من التراث هو الذى أملى عليه تلك الرؤية لتـــاريخ الفلسفة الاسلامية ٠ فأين يمكن وضع موقف عبد الرازق بالنسبة لمجمل المواقف المختلفة اتجاه التراث الاسلامى ؟

انه رغم اختلاف تلك المواقف فانه يمكن أجمالها فى موقفين رئيسيين لا ثالث لهمـــا :

1 ــ موقف يرى أن التراث عبارة عن مجموعة منفصلة من الظواهر الفكرية لا علاقة فيما بينها ، ولا صلة لها باطارها التاريخى الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . وبذلك يؤكد هذا الموقف على أن للفكر استقلالا مطلقا ، وتاريخا خاصا حيث يكون مصدر تلك الظواهر الفكرية ليس هو الواقع الاجتماعى التاريخى بل مصدرها المفكرون فقط .

2 ــ موقف يؤكد أن التراث بمثابة بنيان متكامل ومتطور ، وهو عبارة عن انعكاس لاشكال متنوعة من الوعى الاجتماعى تلك الاشكال القائمة فى علاقة جدلية مع الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها (15) وقد سبق أن رأينا أن من المظاهر السلبية فى موقف عبد الرازق دراسته لتراث الاسلامى فى انفصال عن تاريخ المجتمع الاسلامى ، وبذلك يقف مصطفى عبد الرازق مع اصحاب الموقف الاول . وهكذا رغم كل المظاهر الايجابية التى حملتها رؤيته لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، فان المرء مع ذلك لا يملك ان يرتاح لهذه الرؤية وما انتهت اليه من نتائج . ويكفى المرء لكى يشعر بخيبة الامل من هذه المحاولة أن يعلم أنها تقيم حدا فاصلا بين تاريخ التراث الفلسفى ، وتاريخ المجتمع العربى الاسلامى ، وهى بذلكك تقضى قضاء شبه تام على حركة ذلك التراث وتطوره .

ــ محاولة سامى النشار للتأريخ للفلسفة العربية الاسلامية :

ان مصطفى عبد الرازق هو أول رائد لما يسمى بالمدرسة الاسلامية الحديثة ، فبعد أن تعرفنا على محاولة هذا الرائد الاول نتساءل الآن عما آل اليه الامر عند من يعتبرون أنفسهم اتباعا لهذه المدرسة ، وسنحصر الاهتمام بايجاز عند الشخصية الثانية والرائد الثانى لهاته المدرسة وهو على سامى النشار وموقفه فى الفلسفة العربية الاسلامية : يرى الاستاذ النشار أن

جوهر التفكير الفلسفى الاسلامى يكمن فى علم أصول الفقه ، وعلم الكلام ، التصوف ، ومن ثم فالممثلون الحقيقيون للفكر الاسلامى هم أولئك الفقهاء والاصوليون والمتكلمون ، أما أولئك الذين تعودنا أن ندعوهم بفلاسفة الاسلام كالكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم فهم فى نظره عبارة عن دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الاسلامى العام ، بل أن النشار يذهب ابعد من ذلك حين يعتبر هؤلاء امتدادا للفكر اليونانى فى الاسلام ، فهم عنده متفلسفة يونانيون أكثر منهم فلاسفة مسلمون .

ان النشار يؤكد دائما وباصرار عنيد على أن المنطق الارسطى هو منهج للبحث فى العلوم الفكرية اليونانية ، فهو يتصل بها أوثق اتصال حيث ترتبط ابحاثه بأبحاثها ، ومن ثم فان هذا المنطق يعبر بصدق عن الروح اليونانية فى نظرتها الى الكون وفى محاولاتها اقامة مذاهبها فى الوجود . وقد لفظ المسلمون — فى نظر النشار — العلوم اليونانية لفظا قاسيا وحاربوها اشد المحاربة ، ذلك لان الروح الاسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة و (جنس مخالف)، وتصور حضارى جديد ، فهى تبتعد أشد البعد عن النظر والتأمل فى العوالم الفكرية فى ميتافيزيقا وفيزيقا وغيرهما .

يتضح لنا اذن أن النشار يميز بين الفلسفة الاسلامية الخالصة — والتى هى علم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين ، أو الكلام — وبين المنطق الاسلامى الخالص . فهو يؤكد على أن المسلمين قد بدأوا البحث فى المسائل العلمية قبل المسائل الاعتقادية ، ومن هنا يستنتج النشار أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الاسلامى لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين اى المتكلمون . وهكذا يرى النشار اننا يمكن أن نعتبر علم الاصول بالنسبة الى الفقه بمثابة المنطق بالنسبة

الى الفلسفة ومن ثم فان علم الاصول هو منهـج البحث عنـد الفقيه ، فهو منطق مسائله ، انه قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الاحكام . (16).

وتعد (رسالة) الامام الشافعى ــ فى نظـر النشار ــ أقدم ما وصلنا مكتوبا عن المنهج الاصولى ، فبراعة الشافعى فى فى وضعه للمنهج واحاطته تكاد تكون تامة بجميع نواحى الاصول، وهذا ما جعل من العبث لدى المسلمين اللاحقين ، البحث عـن مناهج أخرى . وهذا لا يعنى أن الشافعى هو واضع المنهـج الاصولى بل ان تاريخ وضعه يعود الى عهد أبعد بكثير بحيث لا يجب تلمسه عند علماء الحنفية الذين سبقوا الشافعى بسنوات، بل فى عصر الصحابة أنفسهم ، أى لدى الكثير من فقهائهم (17). وقد عرف المنهج الاصولى تطورات عدة حيث أضيفت له طرق جديدة سواء على يد الاصوليين الفقهاء أو المتكلمين ، وقد تـم هذا التطور ــ فى نظر النشار ــ بمعزل عن التأثيرات الاجنبية والتى من أهمها المنطق الارسطى ، كل ما خضع له هذا المنهج هو استفادته من بعض طرق المتكلمين او على الاصح أن هذه الطرق كانت مشتركة بين المتكلمين والاصوليين . (18).

ان النشار ينفى بشدة ما اعتبره فكرة شائعة لدى مؤرخى الفكر الاسلامى وخاصة المستشرقين ، التى ترى أن المتكلمين كانوا رجال دين أستخدموا المنطق الارسطى فى جدلهم اللاهوتى ، ويستند فى نفيه هذا الى بعض العوامل من أهمها :

1 ــ اختلاف نظرة كل من المتكلمين المنشأئين (أى فلاسفـة الاسلام) الى الحد الارسطى .

2 ــ رفض المتكلمين لمبحث المقياس الارسطى ، وينتهـى الاستاذ النشار الى القول بانه اذا كان المتكلمون قد هـاجمـوا

المنطق الارسطى ، وخرجوا فى ابحاثه عن قوعده . فلاشك — وقد كانت لهم فلسفة خاصة بهم — أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو وان يكون نظرهم قائما على اسس منطقية خاصة (19)

فلننتقل الآن الى موقف النشار فى نشأة الفلسفة العربية الاسلامية والعوامل التى ساهمت فى تلك النشأة :

يمكن القول بأن هناك عامل ذاتى رئيسى ، وعوامل خارجيه ثانويه ، اما العامل الرئيسى فيكمن فى (نزول القرآن)، فمن هذا الاخير انبثق الاجتهاد بالراى ، ومن ثم المذاهب الفقهية والاصولية وعلم الكلام ، أما العوامل الاخرى الثانويه فيردها الى علل خارجية لاتمت الى جوهر الاسلام :

1 — اليهودية : فهو يرى ان اليهوديه قد تصدت للاسلام فى اول نشأته واشتبكت معه اشتباكات عنيفة كما جادل الوحى القرآنى اليهود فى المدينة ، وبعد دخول المسلمين الى الشام واليمن ، وبعد نزوح عدد كبير من اليهود الى الكوفة التى بناها المسلمون بدأت منذ ذلك الحين مجادلات عنيفه بين علماء الديانتين.

2 — المسيحية : حيث بدأ الجدال بين الاسلام والمسيحية فى هضبة الحبشة ، حول طبيعة المسيح ، حول مسائل نفس العقيدة الاسلامية ، وحين وصل الاسلام الى الشام والعراق ومصر بدأت المسيحية فى منازعته نزاعا فكريا ، ويرى النشار انه فى هذا الوقت بالذات بدأ يتبلور الفكر الفلسفى الحقيقى فى الاسلام .

3 — الفلسفة اليونانية : وهى — فى نظره — من العوامل التى دعت الى نشوء التفكير الفلسفى الاسلامى ، وقد كان على الاسلام ، وقد اختلف جوهر حضارته مع جوهر حضارتها أن يحدد

مفهيمه بالنسبة اليها ، وأن يستعير منها بعض المذاهب التى توافق حضارته وقد أخذ بالفعل من الرواقية حيث أن هذه الأخيرة – فى نظر النشار – تبتعد عن الفكر اليونانى الممثل للامه اليونانية !٠

4 – المذاهب الغنوصية الشرقية : فهو يرى ان الاسلام قد قبل هذه المذاهب فى جميع البلاد التى دخلها ، فى العراق ، فى ايران وفى مصر فى شكل يونانى ممتزة بالافلاطونية المحدثة وهى فى نظره من أخطر المذاهب التى نازعت الاسلام (20)٠ تلك اذن هى الرؤيه الثانية التى انبعثت عن رؤية الرائد الاول لهذه المدرسة فما الذى يمكن استخلاصه من هذا الموقف الجديد ؟

ان على سامى النشار ينطلق دون شك من نفس منطلق أستاذه عبد الرازق ، فهو يتبنى موقف سلفه من حيث التاكيد على أن الرأى والاجتهاد به وما تفرع عنه فى علوم اصول الفقه والكلام وغيره ، فكل ذلك يشكل جوهر الفكر الفلسفى الاسلامى، فهل يمكن القول أن النشار يمثل امتدادا لرؤية استاذه مصطفى عبد الرزاق ؟ الواقع أن هنك انحرافا عن الخط الذى رسمه الاستاذ ، ففى الوقت الذى يعترف فيه عبد الرزاق بتفاعل الثقافة الاسلامية بثقافات أخرى من يونانية وفارسية وهندية وغيرها معبرا بذلك عن موقف متفتح يعبر الثانى عن موقف غريب ومتعصب للتراث الاسلامى ، فهذا الاخير هو علم أصول الفقه وعلم الكلام فقط ، واصحابه هم الممثلون الحقيقيون للفكر الاسلامى وقد لفظ هؤلاء كل وافد غريب من الثقافات الاخرى بحجة الحفاظ (على روح الحضارة الاسلامية)٠ أما أولئك الفلاسفة الكبار الذين ندعوهم بفلاسفة الاسلام ، فهم فى نظره لا يمتون الى الفكر الاسلامى بصلة ٠ ومن المدهش حقا أن نرى النشار هنا يعبر عن رأى خطير اتجاه التراث الفلسفى الاسلامى سبق أن

عبرت عنه النزعة العرقية الغربية ، وهو ذلك الرأى الـذى يرى أن من يدعون بفلاسفة الاسلام اغلبهم من أصل أعجمى ، ومن ثم يرى أصحاب هذه النزعـة ومن اشهرهـم المستشـرق الفرنسى أرنست رينان ان « الحركة الحقيقيه فى الاسلام ينبغى أن تلتمس من مذاهب المتكلمين »·(21)·

ان النشار كما رأينا يميز بين الفلسفة الاسلامية الخالصة (علم أصول الفقه وعلم الكلام)والمنطق الارسطى الخـالص ، وان أهم ما يلاحظ فى كلامه عن المنطق الاصولى عند المتكلمين تركيزه بالذات على كلام الاشاعرة ، فهو فضلا عن تـركيـزه الشديد على أصحاب المذاهب السنية كاتباع أبى حنيفة ، وكـذا الشافعى ـ على اعتبار أن المنطق الاصولـى قد عرف لـدى هؤلاء التطورات العامة التى طرأت عليه ـ نجده دائما يستنـد أعلام المذهب الاشعرى ابتداء من رائده أبى الحسن الاشعرى ، ثم أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين أبو المعالى الجوينى وغيرهم· ورغم أن النشار قد يرد على هذا الاتهام بتـأكيده على أن كتـب المعتزلة فى علم الكلام وعلم الاصول لم تصل الينا بما فيه الكفاية، فان هذا الرد لن يخرج أنشار من أحروجة اعتباره المدافع المتحمس عن الاشعرية · الحقيقة أن انتقائية النشار فى هذا المجال لـم تأت اعتباطا وانما هى تعبير مخلص وصادق يتفق مـع الخـط المثالى الذى ينتهجه ·

السؤال الملح الآن هو : هل يمكن الاطمئنـان لتـاريـخ الفلسفة العربية الاسلامية فى الصورة التى قدمتهـا المدرسـة الاسلامية الحديثة وفى شخص النشار بشكل خاص ؟

الحقيقة أنه رغم كل ما قامت به هذه المدرسة من جهود وما توصلت اليه من اكتشافات جديدة فى مجال تاريخ الفلسفـة العربية الاسلامية ، فان السمة العامة التى تجمع أعضاءها هى

السير فى خط مثالى لا تاريخى ينطلق من تلك الاطروحة المثالية التى تفصل بين التراث الفكرى والواقع التاريخى والاجتماعى الذى واكب مسيرة ذلك التراث ، بل وكما رأينا فان الامر لم يقف عند هذا الحد بل اصبحنا امام نزعة متعصبة لهذا التراث ترى فيه كائنا مقدسا يتعالى على كل علاقة أو تفاعل مع تراث الحضارات الاخرى . وطبيعى انه من التناقض أن ننكر تفاعل تراثنا مع ثقافات أجنبية وأفادته منها . فليس من التعارض ابدا أن نؤكد على أصالة هذا التراث لانه وليد الواقع الاجتماعى والتاريخى العربى ... وكل منكر لهذا التفاعل يضع نفسه مباشرة خارج التاريخ . هذا لان التفاعل يؤكد الاصالة ولا يتعارض معها (22) بعد هذا العرض السريع والمركز قدر الامكان لاشكالية المنهج فى دراسة تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية من خلال الدراسات المختلفة التى تناولت هذه الفلسفة ، ، وابراز ما تميزت به من قصور منهجى نصل الان الى تساؤل هام : هل أصبحنا أمام طريق مسدود يمنعنا من الوصول الى طرح تاريخ جديد لهذه الفلسفة ، يتجاوز كل الاشكالات التى عجزت عن حلها المناهج القاصرة السابقة ؟

الجواب بالنفى ، فليس هناك اى عائق يحول دون الوصول الى هذا الهدف لسبب واضح ، وهو ما نشهده فى السنين الاخيرة من انعطاف كبير فى مجال التأريخ للفكر الانسانى عموما، وذلك بفضل ما استجد من مناهج علمية دقيقة اثبتت فائدتها العلمية فى مجال العلوم الانسانية على اختلافها فأين نحن اذن من هذه النهضة المنهجية ؟

لا بد من الاشارة فى البداية الى حقيقة مؤسفة ، وهى ان تلك النهضة المنهجية فى مجال العلوم الانسانية لم تواكبها نهضة موازية — ان صح التعبير — فى مجال التاريخ للفلسفة العربية

الاسلامية ، بل وأكبها بالاحرى صمت وتجاهل غريبين من قبل اباحثين والمؤرخين العرب ، ولا يمكن أيجاد أى مبرر لذلك الصمت او التجاهل الا فى شىء واحد ، وهو ان هذا التخلف فى ميدان التاريخ للفلسفة الاسلامية سببه انقطاع عن المعاصرة وجهل عن وعى او دون وعى لما يحدث فى بساطة الفكر الانسانى عموما (23)٠ السؤال اذن هو الا يوجد ثمة اى مظهر من مظاهر تلك النهضة المنهجية العلمية فى مجال التاريخ للفلسفة العربية الاسلامية عند المؤرخين العرب ؟٠

ــ طيب تيزينى ومشروع الرؤية الجديدة ٠

الواقع ان الحديث عن مظاهر لتلك النهضة المنهجية سيكون من باب المغالاة فى القول ٠ بل لن يكون من المبالغ اذا قلنا ان هناك مظهرا واحدا ونموذجا يكاد ينفرد فى نوعه فى هذا المجال ونقصد به تلك المحاولة الجادة التى قام بها طيب تيزينى تحت عنوان (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) ٠

وقبل الوقوف وقفة قصيرة مع هذه الرؤية وما طرحته من جديد بالنسبة لتاريخ الفكر العربى الاسلامى الوسيط خاصة ، لابد من التاكيد مرة اخرى على ان هذه المحاولة الجادة لم تكن وليدة الصدفة أو التلقائية بل كانت وليدة وعى عميق بقصور المناهج التى تناولتا تاريخ تراثنا الفكرى والحضارى عموما فهى تبشر بمحاولات اخرى فى هذا الباب ٠ (24) ٠

لسنا الآن هنا بصدد عرض ما جاء فى فصول كتاب (مشروع رؤية جديدة ٠٠) ولكن تمشيا مع السياق الذى اتبعناه آنفا فى مناقشة منهجى كل من عبد الرازق وتلميذه النشار سوف نناقش نفس الموضوع العام الذى تتجلى من خلاله منهجية

اى باحث فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، وهو التساؤل عن العوامل الاساسية التى ادت الى نشوء الفلسفة عند العرب والمسلمين ، ومن ثم تبدو لنا مدى جدة الرؤية المنهجية التى طبعت محاولة الطيب تيزينى فى مشروعه التاريخى وما تتميز به هذه المحاولة عما سبقها من محاولات فى هذا الميدان :

يقرر الطيب تيزينى منذ البداية أنه (مع نشوء الاسلام وتبلور آفاقه نجد بدايات حياة فكرية ، اخذت فى التكون ، والجدة الحقيقية التى جسدها الاسلام نفسه كمنت فى تقدميته التاريخية ، أن هذه التقدمية كانت قد برزت فى تعارض واضح مع المسيحية واليهودية ، ونحن نرى ان ذلك يكمن فى دنيويته)(25).

يمكن ان تستنتج مع الطيب تيزينى بان الاسلام عامل رئيسى وحاسم فى بداية تبلور فكر فلسفى ، غير ان من المهم ان نلاحظ ان تدزينى لا ينظر الى الاسلام نظرة احادية اى باعتباره دينا وقرآنا وسنة فحسب ، بل ينظر اليه باعتباره ظرفا تاريخيا (دنيويا) حاسما بما واكبه من تغيرات تاريخية واجتماعية ، وسياسية واقتصادية وغيرها . ويرى الطيب تيزينى (ان الفلسفة قد نشات فى مجتمع الجزيرة العربية فى علاقة عضوية مع العلم ، ولكن ليس بشكل متواز ... وقد اقتصر النشاط العلمى فى بداية التطور الثقافى لمجتمع ذاك عى التجارب العملية التطبيقية التى استقت الكثير من ملامحها من الحضارات الهندية والفارسية واليونانية . والحقيقة ان آفاق وابعاد التطور الفلسفى العلمى الطبيعى قد تحددت بشكل عام بمقتضيات ومتطلبات التقدم اليقينى المادى العاصف آنذاك . بتعبير آخر ان العلم والفلسفة أمكن لهما النماء والتقدم تحت ظلال التقدم التقنى المادى)(26).

يتضح لنا من هذا النص ان الطيب تيزينى يعبر هنا عن راى شائع أى نقل مسلمة شائعة بين الايبستمولوجيين المعاصرين ،

وهى أن اى فلسفة مهما كانت لابد ان تكون تعبيرا — بشكل او بآخر — عن علم عصرها ، الا انه يتحفظ قليلا من هذا الراى ونلمس ذلك فى قوله (ولكن بشكل غير متواز). وفى رايى ان هذا التحفظ ذو دلالة عميقة فالتيزينى لا يريد ان يصدر فى رايه عن تلك النزعة الميكانيكة التى ترى أن اى شكل من اشكال الوعى الاجتماعى لا بد أن يكون انعكاسا للعامل الاقتصادى او العلمى فقط . والطيب تيزينى ابتماداً منه عن تلك النظرة الاحادية الى الاسلام يعارض الراى القائل بان (حاجة العرب الى العلم انبعثت من الدين) (27). وهنا يكمن جوهر مناقشة لعوامـــل نشـــوء الفلسفة والعلم فى المجتمع العربى الوسيط . فليس من الدقـــة العلمية والتاريخية — كما يقول — ان ناخذ بالجوانب الخارجية. المباشرة فى المسالة معتقدين انها هى المؤثر العميق والمحرك لها. ان اخذ الخصائص الداخلية ، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية لتركيب المجتمع العربى الاسلامى الوسيط بمين الاعتبار يلقى ضوءا ساطعا على مسالتنا ، مسالة نشوء وتطور علـــم وفلسفة فى المجتمع المشار اليه آنفا (28). وهكذا ومن خــــلال تحليل الطيب تيزينى للخصائص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية التى تمز بها المجتمع امربى آنذاك ينتهى الى القول بان هناك اربعة عوامل اساسية ادت الى نشوء ذلـــك البنــــاء العلمى والفلسفى :

1 — التطور المتلاحق والمكثف لقوى الانتاج المادية فى المجتمع العربى الاسلامى الوسيط ، هذه القوى التى قامت على نظـــام سقاية متطور بشكل عال ، وعلى تبادل بضائعى واسع الابعاد، واخيرا على حركة تجارية منفتحة على العالم .

2 — ان احدى خصائص التطور الفكرى والعلمى والفلسفى آنذاك يمكن الكشف عنها فى البنية الايديولوجية للاسلام نفسه ،

فى مقدمة اسائل المكونة لهذه البنية نجد مسألة (الخلق من عدم) و (العلاقة بين الاله والانسان) و (الحرية والجبرية) و (علاقة الصفات بالذات الالهية). ويضيف تيزينى قائلا : « ينبغى التاكيد هنا على أن الاسلام فى بنيته تلك قد تضمن آشارات عميقة لعملية تكون وتطور علم وفلسفة ذات معالم محددة واضحة . وقد برزت هذه الاشارات انطلاقا من الجوانب الاجتماعية والسياسية فى الاسلام ، هذا يعنى ان هذا الاخير لا يمثل دينا فقط وانما ايضا (رؤية) دنيوية تطرح الامور فى الحياة الاجتماعية على نحو ايجابى).

3 ــ العامل الثالث الذى ساهم بشكل (جوهرى) فى تكوين وصياغة الارهاصات الاولى الفلسفة والعلم هو (التاويل) لدى الطرق الكلامية . ان تاريخ هذه الحركة يمتزج بقوة وعلى نحو عضوى بنشوء وتطور الاتجاه الفكرى الاخذ (بالعقل) كمنطلق وكمحور فى طرح المسائل الفكرية والاجتماعية والدينية المختلفة . (29).

4 ــ العامل الاخير الذى مارس دورا فى عملية تكون وتبلور فلسفة وعلم طبيعى فى العصر الوسيط ، هو التلاقح والتمازج مع الحضارات الانسانية المتقدمة واليونانية منها على نحو خاص، ان الترجمة والنقل للتراث الفكرى قد سهلا من خلال ذلك تلك العملية (30).

تلك اذن هى العوامل الاساسية التى ساهمت كلها فى نشوء علم وفلسفة فى المجتمع العربى الوسيط . ولا شك أن موضوع نشأة الفلسفة العربية الاسلامية تناولته أقلام عدد من الباحثين، وقد رأينا نموذجين بارزين من أولئك الباحثين ، ورغم ما هنالك من تباين فى مواقفهم بصدد هذا الموضوع ، الا أنهم مع ذلك يتفقون على ارجاع نشأة هذه الفلسفة الى عامل واحد رئيسى

يعتبرونه بمثابة العامل الحاسم فى تلك النشاة : فمصطفى عبد الرازق — كما سبق أن راينا — يؤكد على أن الاجتهاد بالراى هو العامل الرئيسى الوحيد فى بداية نشوء الفكر الفلسفى الاسلامى ، وعنه تفرعت كل المذاهب الفقهية والكلامية وغيرها . وقد ساير وجهة نظره هذه تلميذه النشار فاعتبر الاسلام كدين والقرآن كنص ، كان له إكبر الاثر فى بداية النظر العقلى الفلسفى. فلا باس أن نعيد ما اثبتناه سابقا من ان جل الدراسات التى تناولت نشاة الفكر الفلسفى الاسلامى وحاولت من ثم التاريخ لهذا الفكر ، قد انطلقت من مصادرة مثالية واضحة ترى ان لتاريخ الفكر مسارا مستقلا عن تاريخ الاطر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى نشا وتطور فيها ذلك الفكر ، ومن ثم جاءت نتائج تلك الدراسات ابعد ما تكون عن الاقناع ، وعن التحليل والتفسير العلمى الواضح ، وقد راينا ان سبب ذلك عائد الى قصورها المنهجى ومنطلقاتها المثالية . اما مناقشة وتحليل الطيب تيزينى لهذا الموضوع فقد انطلقت من موقف علمى واضح يؤكد على ان لنشاة الفكر وتطوره التاريخى ارتباطا جدليا بالاطر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها . فهو لم يرجع نشاة الفلسفة العربية الاسلامية الى عامل واحد ووحيد ، بل من خلال تحليله للواقع الاجتماعى العربى آنذاك وما تميز به من خصائص اجتماعية واقتصادية وسياسية انتهى الى ان هناك عدة عوامل اساسية ساهمت كلها فى نشوء وتطور الفلسفة العربية الاسلامية ، فبعضها عوامل داخلية (ذاتية) تخص بنية الواقع العربى ذاته (وهى العوامل الثلاثة الاولى)، اما العامل الرابع فهو عامل خارجى تمثل فى ذلك التلاحم والتفاعل الذى تم بين الحضارة الاسلامية والحضارات الاخرى ومن اهمها الحضارة اليونانية .

وهكذا يتضح لنا مدى الموقف العلمى النزيه الذى اتسمت

به رؤية تيزيني لنشأة الفكر الفلسفي الاسلامي ، ففي الوقت الذي يؤكد فيه على أصالة تراثنا الفلسفي نشأة وتطوراً (على اعتبار ان هذا الفكر لم يجد مصادر تكونه وتطوره بالدرجة الاولى في الثقافات الاجنبية ... بل كانت مصادره العميقة في بنيان المجتمع العربي الاسلامي نفسه .)(31)، يؤكد في الوقت نفسه على ذلك التمازج الثقافي الحضاري العميق الذي تم بين الثقافة الاسلامية والثقافة اليونانية القديمة على أساس أن هذه الاخيرة قد قدمت له نبضات حية وامدته بعبارة واقية يمر عليها متجها نحو أهدافه .

ما الذي يمكن استخلاصه من هذه المحاولة ؟

يمكن القول في البداية بأن محاولة الطيب تيزيني تعتبر الاولى من نوعها في حقل الدراسات الفلسفية العربية ، وهي كما قلنا لم تات اعتباطا أو صدفة ، بل كانت وليدة وعي عميق وجاد بما تكتسيه مشكلة المنهج من أهمية قصوى في دراسة تاريخ الفكر عموما ، فهو يؤكد على أن طرح قضية المنهجية في حقل البحث التاريخي أمر في غاية الاهمية العلمية . ذلك لأن على أساسها لا تجرى تقويم التاريخ فحسب ، وانما لكونها في تقويمها هذا تتجاوز التاريخ لكي تمد بينه وبين الحاضر أكثر ما يمكن من الجسور والرباطات (32). وهكذا يمكن القول كما رأى أحد النقاد العرب أنه ربما كان المنهج هو أجدر العناصر بالتامل في عمل الطيب تيزيني ، وليس المقصود بالمنهج رؤياه الفكرية الواضحة في السطر الاول الى السطر الاخير ، وانما المقصود بناءا لبحث ، فلا شك أن الشكل العلمي للدراسة كان انعكاسا للرؤية العلمية التي سادت موضوعها . (33). وفضلا عن أن الدراسة أتت كنموذج للبحث الاكاديمي الموضوعي من حيث اعتمادها على المصادر الاصلية الموجودة من جهة ، وبعد صاحبها عن الذاتية والحدس والتخمين من جهة أخرى ، فان اهم مظهر

يلفت الانتباه فى الدراسة ، هو متابعة صاحبها العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع متابعة مذهلة ، فهو قد رصد وأحصى مجموع التفاعلات المعقدة والمتشابكة بين الفكر والواقع ، فقد فصل — كما يقول غالى شكرى — دهاليز التاريخ وسراديب المجتمع ومنعطفات الانظمة السياسية ، وخفايا النفس الانسانية ، وخبايا العصبية والقبائل والعشائر ، ثم واكب مراحل تطور الفكرة من الارض التى انبتتها الى العقل الذى حمل بها وولدها الى القوى البشرية التى استثمرتها الى النتائج التى حققتها (34).

تستنتج فى الاخر بان محاولة الطيب تزينى ان دلت على شىء فانها تدل على مدى أهمية تلك الرؤية المنهجية العلمية الواضحة فى معالجة التراث الفكرى الفلسفى . ومن ثم كان ذلك المنهج العلمى الذى استند اليه هو الذى أثمر تلك النتائج العلمية التى أتت بدورها برهانا ساطعا على صحة القوانين الاساسية لذلك المنهج . ان الرؤية التاريخية الجدلية لنشوء وتطور الفكر قد اثبتت — من خلال محاولة الطيب تيزينى — فائدتها العلمية فى معالجة تاريخ تراثنا الفلسفى الاسلامى . وهذا من شانه ان يسد الطريق أمام ادعاءات أولئك الذين طالما أنكروا وما يزالون — امكانية تبنى هذه الرؤية العلمية فى دراسة تاريخ التراث الفلسفى الاسلامى بحجة واهية مفادها ان هذه الرؤية وليدة الفكر الغربى ، ومن ثم لا يصلح تطبيقها على تاريخ فكرنا العربى الاسلامى . ان رفضنا لذلك باى ذريعة او دعوى كيفما كانت طبيعتها ومبرراتها انما هو تناقض صريح من ناحية ، وانسلاخ عن العصر من ناحية اخرى ، ورفض للمنجزات العلمية الحديثة من ناحية ثالثة . انه تناقض لاننا نستعمل بالفعل فى دراساتنا مناهج الغرب اما انه انسلاخ فذلك أوضح من ان نبرهن عليه (35).

ورب معترض يعترض فيقول ، أليست الدعوة الى هــذا المنهج بالذات دون غيره تشكل موقفا دغمائيا متعصبا ؟ غير أن الرد على هذا الاعتراض الوارد والمحتمل يأتينا من رواد هــذا المنهج والداعين اليه أنفسهم ، فليس المنهج صــادر عن موقف دوغمائى ، ولا عن نزعة مغلقة رافضة ، بل هو فى الواقع اداة للتحليل التاريخى والاجتماعى لا ترفض بتاتا المعطيــات العلميــة الحديثة سواء من حيث الموضوع أو من حيث طرق البحث ، وهو قبل ذلك رؤية تقوم فى علاقة مستمرة بالمعطيات الواقعية المباشرة، ومن ثم كان منهجا متفتحا يطفح بالحركة والحياة ... وهكــذا فاننا لا نرفض وليس لنا أن نرفض تطعيم منهجنا هذا بما عرفته السنوات الاخيرة من نهضة منهجية فى مجال الدراسات الانسانية على ألا يكون ذلك على حساب الرؤية العامة للتاريخ والمجتمــع وهى الرؤية التى كونت معالم المنهج (36). وهكذا تبين لنا مع أصحاب هذا المنهج أن رؤيتهم العلمية متفتحة ومتطــورة ، ولا غرابة فى ذلك ، فان هذا التفتح فى الرؤية نابع من تفتح وتطور المنهج نفسه ، ومن ثم فليس لهؤلاء أن يرفضوا تطعيم منهجهم بما شهدته السنوات الاخيــرة من نهضة منهجية فى مجــال العلــوم الإنسانية ، وعندما نتساءل عما يقصد بهاته النهضة المنهجية نجد أنها تتمثل فى ما يسمى بالمنهج البنيوى ، ودون الدخول فى تفاصيل تاريخ هذا المنهج نشير بايجاز انهقد عرف انطلاقته فى علم اللغة حينما أتى العالم اللغوى السويسرى ف. دوسوسر بنظريــة جديدة رأى فيها بانه فى الامكان دراسة اللغة دراسة علمية ، ليس من الناحية التاريخية المقارنة فحسب ، بل كذلك من النــاحيــة الوصفية فاقام تفرقته الشهيرة بين الدراسة التاريخية للغة ، اى ملاحظة تطورها عبر مسارها التــاريخى ، وبين دراستهــا دراسة علمية وصفية خلال فترة زمنية محددة ، ومن ثــم اهتــم دوسوسير بالدراسة الوصفية التزامنية للغــة معتبــرا اياهــا

كمنظومة أو نسق ، وبالتالى عبارة عن (بنية)، أى منظومة فى العلاقات يرتبط كل جزء منها بالاجزاء الاخرى ، فهى بنية تتداخل وتترابط عناصرها ، وكل عنصر منها يحدد العناصر الاخــرى ، فالبنيـــة (منظومـــة من العلاقـــات الثـــابتة فى اطـــار بعـــض التغيرات)(37) .

وانطلاقا من نجاح المنهج البنيوى فى علم اللغة (اللسنيات) بدأت هذه النزعة البنيوية فى البحث تمارس تأثيرها على بقيـــة العلوم الانسانية الاخرى ، واكبر ملامح تطبيق المنهج البنيوى فى هذه العلوم يتمثل فى الانثروبولوجيا ، وخاصة لدى العالم الفرنسى كلود ليفى – شتروس باعتبارها اكبر تيار فى الاتجاه البنيوى ، كما يتمثل فى مجال التحليل النفسى من خلال دراسات جاك لاكان كما أنه يبرز فى مجال النظرية الماركسية لدى المفكر الفرنســـى لويس التوسير حيث يقوم هذا الاخير بما يسميه (قراءة جديدة لماركس) وتعد دراسته بمثابة تأويل بنيوى للمـــاركسية ، وفى مجال الفكر أيضا تعد محاولة ميشيل فوكو من اهم المحاولات فى هذا الصدد حيث حاول التاريخ للفكر اعتمادا على معطيات المنهج البنيوى . ولسنا هنا بصدد دراسة هذا المنهج ومعرفـــة خصائصه ومميزاته ، بل ما يهمنا بالدرجة الاولى هـــو مـــدى الاستفادة التى يمكن أن تستفيد منها تراثنا الفلسفى الإسلامى من هذه النهضة المنهجية المعاصرة التى تتمثل فى المنهج البنيوى ، وهل يتعارض هذا المنهج مع الرؤية العلمية التى انطلق منها رواد المنهج الاول ؟

ان أهم خواص التحليل البنيوى هو كونه يتناول موضوع دراسته تناولا كليا ، أى باعتباره ظاهرة كلية ، وهذا الكل مكون من عناصر أو وحدات لا معنى لها فى ذاتها ، فهى لا تكسب معنى أو قيمة ، أو معقولية الا من خلال أرتباطها بالكل وسنعود فيما

بعد الى الكلام عن بعض المميزات الاخرى لهذا المنهج عند مقارنته بالمنهج الجدلى التاريخى .

مظاهر النزعة البنيوية فى الدراسات الفلسفية العربية .

الواقع انه من السابق لاوانه التحدث عن مظاهر هذه النهضة المنهجية فى مجال الدراسات العربية المهتمة بتاريخ الفكر العربى الاسلامى ، الا انه مع ذلك سوف أختم هذه الدراسة بالتعرض بايجاز لنموذج من الدراسات التى يبدو أنها متأثرة الى حد كبير بالنزعة البنيوية بمختلف اتجاهاتها مع بعض ملامح المنهج المادى التاريخى ، وأعنى بها دراسات محمد أركون ، فهذا الاخير وان كان استاذا بجامعة باريس ويصدر دراساته بالفرنسية ، فما يهمنا منه هو موضوع دراساته ، ما دام هذا هذا الموضوع هو الفكر العربى الاسلامى . غير أن أهم ما يهمنا فى حدود هذا المقال — هو ابراز موافقة المنهجية فى دراسة الفكر العربى لاسلامى .

يقول أركون فى مدخل كتابه (الفكر العربى) : « أن دراسة الفكر العربى تفرض على العقل الحديث جهداً مزدوجا : فمن جهة يجب قبول نوع من الاغتراب العقلى لا محيد عنه ، ومن جهة أخرى لا بد من التعود على المناهج والاشكاليات التى نحن بصدد البرهنة على خصوبتها اقتداء بنموذج الفكر الغربى ».(38) . لا يهمنا هنا أن نناقش ما يسميه أركون بالاغتراب العقلى ، لكن ما يهمنا هو الشطر الاخير فى كلامه ، حيث يرى انه لابد لدارسى الفكر العربى من التعود على استخدام المناهج الغربية ، وخاصة تلك التى اثبتت فائدتها العلمية فى مجال البحث الخاص بالعلوم الانسانية سواء من حيث طرائق البحث فيها ، أو من حيث النتائج التى تصل اليها . واركون من خلال تاكيده على ضرورة الاستفادة من المناهج الغربية يهدف الى اقناع

القارىء بفوائد التحليل البنيوى المعاصر الذى يربط بين معطيات مختلف العلوم الانسانية ، فهو يرى أنه ينبغى انقاذ دراسة الفكر العربى فى عصر تاريخ الافكار ثم يؤكد بأن تاريخ الافكار هذا هو الذى يمنح امتيازا كبيرا للتناول الفيلولوجى والتاريخى ، كما يمكننا من تعريف محدد للفكر وأدراك جوهرى لافكار العباقرة المثلين للفكر العربى ، كل هذا بفضل التناول الالسنى والنفسى والاجتماعى التاريخى (39)۰ ويرى أركون أن الدراسات العربية الى غاية الخمسينات من هذا لقرن قد اتسمت بما يسميه النزعة التاريخية السامية (المثالية)، وهذا الحكم ينسحب ــ فى نظره ــ على مجموع الدراسات الصادرة فى هذا الميدان ، سواء منها دراسات المستشرقين الغربيين ، أو الباحثين العرب ، حيث لا يمكن أن نميز بينها سوى بوجود اختلافات فى درجة تاكيد أطروحاتهم ، فكلاهما قد اخذ عن وعى أو دون وعى بفلسفة مطلقة للتاريخ ، ويتجلى ذلك فى استعمال كلا الطرفين لمفاهيم ثابتة من مثل أصل تكوين، تطور ، تلقيد، تأثير، عقلية ۰۰الخ (40)

لاشك أن كتاب (مساهمة فى دراسه النزعة الانسانية العربية) يعد اهم دراسة لهذا الباحث ، حيث تتجلى من خلاله رؤيته المنهجية فى دراسة الفكر العربى الاسلامى ولسنا هنا بصدد البحث فى تفاصيل هذه الدراسة ومن طرحته من جديد من خلال دراستها لاحد اقطاب الفكر العربى وهو ابن مسكويه الفيلسوف والمؤرخ ونكتفى هنا باستعارة فقرة من مقدمة هذا الكتاب توضح فى ايجاز وتركيز ما كان يسعى اليه اركون فى دراسته تلك ۰ يقول فى معرض حديثه عن سبب اختياره لكتاب (تهذيب الاخلاق) لمسكويه : « ۰۰۰ ان الاخلاق والسياسة المتعرض لهما فى هذا المؤلف يشكلان فى نظرنا ميدانا ممتازا للبحث فى عناصر للاجابة عن السؤال الخاص بالملاقات بين الفكر الاسلامى والفكر اليونانى ۰ فالامر هنا يتعلق بان نعين الى اى

حد يعد صحيحا القول بأن الفكر الاسلامى قد اكتفى بأخذ واستخدام أو نقل جهاز من المفاهيم ، وخطاطات الاستدلال الفلسفى ، ونسق من القيم ، دون أن يجتاز هذا الفكر عتبة تفكيره الجرىء المستقل ، الجديد بأن يوصل الوعى الاسلامى الى نوع من الاستقلالية مماثلة لتلك التى يزدهر بها الوعى الغربى (...) ان عملا قد يكتسى طابع ممارسه مدرسية منبطة ولا طائل منها ، نظرا لان النتائج كانت معروفة سلفا . فحان من الواجب التضحية بالمنهج الفيلولوجى والتاريخى محققين فى النصوص اليونانية الاستشهادات المستعملة من طرف بن مسكويه ، ومحللين المفاهيم الاساسية لكى نوضح الفوارق والتحولات فى المعنى ، ولكى نرى التفسيرات المعكوسة التى تطرأ عند الانتقال من اللغة اليونانية الى الترجمة العربية . »(41)

من خلال هذا النص يتضح لنا بايجاز ما يهدف اليه أركون فى دراسته ، فهو يرى فى (تهذيب الاخلاق) لابن مسكويه كتابا جمع بين الاخلاق والسياسة ، وهذا — فى نظره — يعد مجالا خصبا وممتازا يمكن من الاجابة على ذلك الاشكال الذى طالما ارق كثيرا من الباحثين ، الا وهو مشكلة العلاقة بين الفكر الاسلامى الوسيط والفكر اليونانى . غير أن أركون يبدو أنه يميل الى فرضية تسعى الى الوصول الى صحتها ، ويتجلى ذلك واضحا فى تساؤله : الى أى حد يعد صحيحا القول بأن الفكر الاسلامى قد اكتفى بنقل جهاز من المفاهيم والخطاطات الاستدلالية دون أن يضحى بأصالة تفكيره المستقل الذى يميزه عن اى فكر آخر . ولهذا كان لزاما — كما يرى اركون — اللجوء الى المنهج الفيلولوجى والتاريخى ، فما دام الموضوع الاساسى هو العلاقة بين الفكر الاسلامى والفكر اليونانى أو اللغة السريانية الى العربية ، وأن نقارن بين هذه النصوص المترجمة الى العربية ومقابلها من النصوص الاصلية اليونانية حتى تتضح لنا الفروق

بين تلك النصوص ، وما يمكن أن يحدث من اختلافات في (المعنى) عند مباشرة الترجمة من اليونانية الى العربية .

يصح اذن ان اركون يستفيد من المنهج السوسيولوجي والتاريخي في دراسته للفكر العربي الاسلامي . نميز ان اركون لا يتعصب اطلاقا لهذه الرؤية المنهجية دون غيرها ، بل ان منهجيته المنفتحة هذه في دراسته للفكر العربي الاسلامي تقف وقفة قصيرة عند مقال هام له نشر بالمجلة الدورية المعروفة (ديوجين) (42).

يتناول أركون في هذا المقال موضوعا هاما وجريئا عنونه ب (انحطاط حضور الفكر العربي في المغرب الاسلامي). ورغم طرافة هذا الموضوع وجدته فسمي من الدخل في تفاصيل ما جاء فيه لأن ذلك قد يتطلب دراسة مطولة مستقلة ، لذلك سأكتفي هنا برصد المواقف المنهجية لاركون مع الوقوف قليلا عند الصفحات الاخيرة للمقال والتي تلخص المشروع بكامله . لابأس أن نذكر اولا ان أركون يعترف منذ البداية بانه ما يزال امامنا عمل كثير لكي نحدد بدقة انماط الفكر العربي في المغرب الاسلامي ويقول معرفا مشروعه :

((انني أعني بأنماط الحضور في آن واحد الامتداد السوسيولوجي والفعل النفسي — الثقافي العميق للفكر العربي في المغرب الاسلامي))(43) ومن ثم يرى أن للمقالة المطروحة بهذا الشكل اهمية كبرى خاصة اذا شملت المرحلة المبتدئة في القرن الثامن الميلادى الى اليوم . وبما أن المشروع تمليه في الوقت نفسه الرغبة في المساهمة في معرفة تاريخية ، وضرورة الاستجابة الى رغبة الشعب المغربي (بالمعنى الواسع للكلمة) في بحثه عن الهوية ، فان من الواجب البداية بتاسيس ما يسميه أركون ب (استراتيجية منهجية مناسبة). ونشير هنا بان اركون يحدد

هدفا رئيسيا لبحثه وهو تبين العلاقة القائمة بين ما يسميه بايديولوجية البناء الوطنى ، والتاريخ فى المغرب العربى المعاصر . ومن خلال تحليله لعلاقة التى يمارسها المغرب مع تاريخه عموما ، وكذا فى رصده للتيارات الفكرية المتواجده فى المغرب العربى نلمس من خلال ذلك ان منهجية اركون تولى اهمية ملحوظة للتحليل التاريخى العلمى الذى يعالج الفكر فى علاقته الجدليه مع الاطر التاريخية والاجتماعية التى واكبت نشأته وتطوره . ومن جهة أخرى يميز اركون فى حديثه عن الفكر العربى فى المغرب الاسلامى بين فكرين رئيسيين فكر كلاسيكي تقليدى ، وفكر حديث . اما الطريق المنهجى الذى ينبغى اتباعه فى دراستنا للمفكرين ، فهو ضرورة اكمال المنهج الوصفى بالمنهج الاركيولوجى (نسبة الى الاركيولوجيا أى علم الآثار)، فهذا الاخير هو الذى يسمح بتحديد موقع الفكر الكلاسيكى بالنسبة للفكر الحديث ، وذلك من أجل وضع حد للتلاعب الذى يسقط على الفكر الاول مكتسبات الفكر الثانى . كما أن المنهج الاركيولوجى يعمل — فى نظره — على اظهار مشكلة غنية اضفها الى اليوم التاريخ المثالى ويتعلق الامر بما أسماه بمشكل (اللامفكر فيه l'inpensée ودون الدخول فى تفاصيل ما يعنيه أركون باللامفكر فيه ، نقول بايجاز أنه كل ما يقع خارج الحدود التى ما تزال مجهولة لكنها قابلة للمعرفة العلمية ، فهو المتنكر له ، والمكبوت ، والراسب ، والمنسى . (44) .

من المهم ان نلاحظ أن أركون عندما يرى ضرورة اكمال المنهج الوصفى بالمنهج الاركيولوجى فى دراسة الفكر العربى ، فهو بذلك يعبر عن اقتناعه بفائدة هذا المنهج المنضوى تحت لواء النزعة البنيوية ، وكلنا يعلم ان اول من تكلم عما يسمى ب (اركيولوجية المعرفة) هو المفكر الفرنسى المعاصر ميشيل فوكو

الذى قام بمحاولة التاريخ للمعرفة والفكر اعتمادا على معطيات المنهج البنيوى . ان أركون يؤكد على أن التاريخ المثالى للفكر العربى مؤسس على الفصل الجذرى بين العلماء (الخاصة) وبين الجماهير الجاهلة او ما يسمى ب (العوام) ومن ثم يصبح المشكل المطروح ــ فى نظره ــ يتعلق ايضا ب (الفكر العمى) أو (الامى) واذا تساءلنا عن الطريق المنهجى المناسب الذى يمكن من حل هذا المشكل يجيبنا اركون بأن الطريق الانثروبولوجى هو الذى يسمح اليوم بأن نمتلك تناولا أكثر فهما للعلاقات التنافسية او الترابطية بين فكر أسلامى منحصر مدعم من السلطة والدين والثقافة الرسمية ، وبين الفكر العامى ذو التعبير العربى والبربرى والتركى .. الخ .(45). وهنا نلمس موقفا آخر من مواقف أركون المنهجيه فى دراسته للفكر العربى الاسلامى معبرا بذلك عن رؤية متفتحة تجاه المعطيات العلمية الحديثة التى من اهمها المنهج الانثروبولوجى الذى يعد أكبر تيار فى النزعة البنيوية المعاصرة . وقد أشرنا سابقا الى أن أكبر مثل له العالم الفرنسى ك. ليفى شتروس الذى قام بدراسة بعض الظواهر الاجتماعية ومن أبرزها (ظاهرتى القرابة والاسطورة) مقتديا بمعطيات المنهج البنيوى كما طبقت فى علم اللغة (اللسنيات)، فهو الذى استعمل عبارة (الفكر المتوحش) التى نصادفها لدى أركون . لا يهمنا هنا مشكلا هاما بصدد الفكر العربى الاسلامى ، وهو مشكل (الفكر العامى) فكر الطبقات الجاهلة فى مقابل (فكر العلماء) فكر الظلمات فى مقابل فكر الانوار ، ومن ثم يرى أن الطريق لفهم العلاقة بين الفكرين هو الاخذ بالمنهج الانثروبولوجى البنيوى . وتلخيصا لمشروع أركون يمكن القول بانه لكى نصل الى طرح تاريخ علمى معمق للفكر العربى لابد من اعادة تصنيف كل النماذج الفكرية التى دخلت المغرب الاسلامى مستعملين مفهوم (البنية العميقة للفكر) Epistémé كمعيار ، وهذا يمكننا من الاجابة على

أسئلة حاسمة فى مثل : لماذا لم يستقبل علم ما كالفلسفة مثلا استقبالا جيداً فى مرحلة ما فى التاريخ ، فى الوقت الذى نجد فيه اختصاصات ومجالات أخرى عرفت تاريخا طويلا . الا أن أركون لايجد بدا من القول بوجود مصاعب ومعوقات تمنع انطلاق مثل هذه الدراسة ، اذ يجب فضلا عن قراءتنا لجميع النصوص بدون وسيط ومن منظور مختلف عن منظور تاريخ الافكار ، يجب كذلك أن نتناول من جديد الدراسات الحديثة لكى نبــرز المعلومــات الخاصة لاعادة استثمارها فى المشروع الجديد . ولان يمكن لهذا المشروع ان يتم الا بواسطة مجموعة كبيرة من الباحثين سواء منهم اللغويين او المؤرخين ، أو الفلاسفة ، شريطة ان تجمع بينهم تصورات ابستمولوجية (معرفية) واحدة . (46).

وهكذا ينتهى اركون الى القول بانه لا يمكن لمفكر عربــى اسلامى منذ الآن أن يستحق مثل هذا الوصف المــزدوج الا اذا واجه انطلاقا من ميراثه التاريخى جميع المشاكل الناتجة عن الطابع الاشكالى للمدلول الاخير . وينجــر عن هذا مسلســل دقيق للمهام التى ينبغى أن يقوم بها المؤرخ ـــ المفكر فى الميدان العــربــى ـــ الاســلامــى :

1 ـــ جرد تاريخى للمقالات الموجودة باللغة العربية بما فيها المقالات التى ظهرت باللغات الدارجة ، ومن الضرورى بالنسبة للمغرب العربى أن نعمل عى ادخال المجال الفكرى البربرى .

2 ـــ القيام بعملية تصنيف لهذه المقالات من وجهة نظــر تزامنية (تاريخية) دينامية .

3 ـــ القيام بطوبولوجيا للمعنى (الدلالة) مع البحث عن المعايير الابستمية (المعرفية) من أجل تحقيب مراحل الفكر فى المجال العربى .

4 ــ بيان كيف تترابط معطيات هذا البحث حول التصنيفية والطوبولوجية نحو نظرية فى نشأة وتحولات المعنى تبعا للنموذج العربى • (47) •

ما الذى يمكن استخلاصه اذن فى الختام من هذا الموقف الجديد تجاه الفكر العربى الاسلامى ؟

من البديهى أنه لا أحد يستطيع أن ينكر ما تحمله رؤية أركون من جديد فى دراسة الفكر العربى الاسلامى ، خاصة اذا ما قورنت بكثير من الدراسات الحديثة بل وحتى المعاصرة جداء التى ما زالت تدور فى فلك النزعة التاريخية المثالية • ولعل التساؤل الذى يرد بالحاح بذهن كل قارىء لدراسات أركون هو التالى : أين يمكن أن نصنف منهجيته من بين جميع المنهجيات المتواجدة ؟ الواقع أن أركون قد خصص صفحات جيدة فى كتاباته لنقد المنهج الفيلولوجى ولكنه مع ذلك لا يرى مانعا فى الاستفادة والاخذ بالتحليل الفيلولوجى وهذا ــ كما رأينا فى السابق ــ شىء لا شك فيه حيث يسهل تلمس النزعة الفيلولوجية فى كثير من كتاباته ، غير أن الحقيقة هى أن منهجية أركون تصطبغ بصبغة متميزة وفريدة ، هذه الميزة ، كما أشرت الى ذلك فى السابق ، هى ذلك التفتح الواضح على جل المعطيات العلمية المعاصرة • فلا غرابة أذن أن تتجلى فى دراسات هذا الباحث سمات كثير من المناهج العلمية ، فهناك فضلا عن التناول الفيلولوجى والتاريخى ، الاهتمام بالتحليل الاجتماعى والنفسى وغيرهما ، وهكذا فان منهج اركون ليس منهجا فيلولوجيا خالصا واركون نفسه يعى ذلك الطابع الشمولى لمنهجه ، حيث يقول : ((••• اننا سننطلق بطريقة حاسمة مع ما نسميه بالمنهج الفيلولوجى التاريخى ، حتى يسود عملنا منهج شامل ، حيث الاهتمام بالتفسير الاجتماعى جنبا الى جنب مع البحث التاريخى

والتحليل اللغوى »(48). ان أركون يرى ان تاريخ الافكار قد أدى الى مطالب منهجية وابستمولوجية جديدة ، لذلك يؤكد على ضرورة متابعة المناقشات المفتوحة التى تدور بين المؤرخين والبنيويين ، وذلك باصل أن يستفيد تاريخ الفكر الاسلامى من الانتصارات العلمية الباهرة التى أكدت خصوبتها فى بعض الابحاث التى دارت حول الفكر اليونانى والفكر الوسيط بشكل خاص ، لذلك فهو يؤكد متابعته واستفادته من النتائج الخصبة التى اسفرت عنها تلك المناقشات المفتوحة ، كما يصرح باستفادته من النقد الابستمولوجى لباشلار ، وكذا من علم الدلالة البنيوى (49) وقد تبين لنا من خلال وقفتنا القصيرة عند مقاله المنهجى الهام الذى يطرح فيه مشروعه الجديد لدراسة أنماط الفكر العربى فى فى المغرب الاسلامى ، تلك الصبغة الشمولية التى تتسم بها منهجية أركون حيث ينادى فى مشروعه ذاك باللجوء الى اكثر من طريق منهجى فهو فضلا عن اخذه بالمنهج الفيلولوجى التاريخى لا يرى مانعاً من الاخذ بالمناهج الاخرى كالمنهج الاركيولوجى والمنهج الانثروبولوجى ذوى النزعة البنيوية ما دامت هذه المناهج قد أثبتت خصوبتها وفوائدها العلمية فى اكثر من مجال من مجالات الدراسات الانسانية . ان النزعة البنيوية التى تنضوى تحتها كثير من المناهج العلمية المعاصرة أصبحت تمارس تأثيرها على كثير من مجالات العلوم الانسانية ، وهذا يؤدى بنا الى التساؤل الثانى الذى طرحناه آنفا : هل يتعارض التحليل البنيوى المعاصر مع التحليل المادى التاريخى ؟

ان هذا التساؤل يستدعى دون شك مقارنة سريعة بين كلا التحليلين : ان أهم ما يميز التحليل التاريخى ، بحثه عن أسباب الظواهر الموجودة فى الحوادث السابقة فلكى نعلم سبب ظاهرة ما يجب الرجوع الى الظاهرة التى سبقتها . ومن هنا

يأتى ادعاء البعض بان العيب الذى يعانى منه التحليل التاريخى يتجلى فى أن كثيراً من الظواهر الاجتماعية والتاريخية ليست دائما مسبقة ، بل انها تخضع فى كثير من الاحيان للغائية الثورية ، وساشير فيما بعد الى ما يمكن اعتباره ردا على هذا الادعاء . أما التحليل البنيوى فهو يبحث عن أسباب أى ظاهرة فى اطار الكل القائم ، أى فى اطار العلاقات القائمة الموجودة بين الظواهر.

ان التحليل التاريخى يعطى أهمية خصة للممارسة وللارادة البشرية الفاعلة ، وهذا فى حد ذاته ينفى ذلك الادعاء الباطل الذى يرى أن الرؤية المادية التاريخية لا تؤمن الا بما يسمى (التطور التاريخى) ، وهكذا فان الارادة البشرية الفاعلة غالبا ما تتخذ المستقبل دافعا لها . أما التحليل البنيوى فهو يعتبر ان البنية (لغوية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها) كافية بنفسها ، وبما أن البنية منظومة من العلاقات فان التحليل البنيوى يغض النظر عن الفاعلية البشرية .

ـــ ٢

أن التحليل التاريخى لا يعتبر البنية ثابتة ، فالتوترات والتناقضات الداخلية للبنية بفضل نشاطها وحركيتها الدائمة تهدف الى خلق توازن جديد بداخل البنية . فالتحليل التاريخى يهتم اذن بعامل التغير والتطور والحركة فهو اذن ذو نزعة جدلية .(50)، أما التحليل البنيوى فلا يقول بوجود تناقضات داخل البنية (هذا اذا استثنينا موقف ليفى شتروس الذى يحاول فى دراساته ان يختزل التحليل التاريخى الى التحليل البنيوى مناديا بما يسميه بالتاريخ البنيوى) وانما هناك ــ حسب اتحليل البنيوى ــ تقابل بين عناصر البنية ، وهذه العناصر هى فى ذات الوقت ثابتة . فالتحليل البنيوى ياخذ بمفهوم (الثبات) فى حين ان التحليل التاريخى ياخذ بمفهوم (الحركة) (51).

أن التحليل التاريخي يؤكد أن المحرك للتطور محرك داخلى، فالتطور يحدث نتيجة التناقضات المتواجدة داخل البنية ، امـا بالنسبة للتحليل البنيوى ، فالمحرك لذلك التطور محرك خارجى، فالتغير يحدث بواسطة طفرات فجائية ، فهو مفروض من الخارج بواسطة الالتقاء مع بنيات أخرى يمكن القول بان الحركة بالنسبة للتحليل التاريخى حركة متصلة ، فهناك تطابق بين البنية والسياق التطورى ، فلا توجد بنية دون أن يكون هناك فى نفس الوقـت سياق للتطور . اما بالنسبة للتحليل البنيوى فالحركة هى حركة منفصلة تتم بواسطة الطفرات نتيجة الالتقاء مع بنيات أخرى (52).

فهل تعنى هذه المقارنة السريعة بين التحليلين وجـود تعارض مطلـق بينهمـا ؟

الحقيقة أنه رغم ما قد يبدو — من خلال المقارنة — من تعارض ، فانه يمكن القول أنه ليس هناك من تعارض مطلق بين المنهجين ، بل ربما كان هناك تكامل بينهما ، فانه وان اتسمت النزعة البنيوية بالبحث السكونى للظاهرة ، فان هذه النزعة لا ترفض (وخاصة فى مرحلة تطورها الاخيرة) المناهج التطورية ، بل ان كلا منهما يكمل الاخر ، ولا يمكن أن يكون بديلا عنه . وهكذا فان كثيراً من انصار النزعة البنيوية يرون ان دراسـة الشيئ او الظاهرة ، وبالتالى معرفة هذا الشيء الذى يتطور تعد مقدمة أو شرطا ضروريا لمعرفة أدق بطبيعة الشيء المـدروس ، بعبارة اوضح أن الدراسة السكونية (السانكرونية) للبنية جزء أولى مكمل للدراسة التطورية للظاهرة المدروسة ، وهكذا فان التحليل البنيوى يعد مرحلة من مراحل التحليل التاريخى الجدلى . وبذلك فان الدراسة المتكاملة والشاملة لاى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر تقتضى مراعاة كلا الجانبين السكونى والتطورى (الجانب السانكرونى والدياكرونى او التزامنى والتزامنى بلغـة التحليـل

البنيوى) (53) لا غرابة اذا قلنا ان ليس ثمة من تعارض بقدر ما هنا لكمن تكامل بين النهجين ويكفى أن نتذكر أن ماركس كان أول من درس البنيات دراسة عميقة ، لاسيما البنيات الاجتماعية والإقتصادية السائدة فى عصره . واذا ما رأت الماركسية أن التاريخ عبارة عن صراع طبقى ، فان ذلك الصراع فى جوهره صراع بين بنيات ، ما دامت كل طبقة تشكل بنية معينة تتعارض طبيعتها مع طبيعة بنيات الطبقات الاخرى .

ان المنهج البنيوى باعتباره أداة للتحليل والدراسة يعتبر فى حد ذاته محاولة ذات اهمية بالغة فى حقل الدراسات الانسانية ذلك أن هذه النزعة البنيوية (54) قد قامت بهدف التغلب على الكثير من الصعوبات التى اعترضت — ولا تزال — تقدم العلوم الانسانية طامحة الى جعل هذه العلوم تحقق ما ظلت تنشده منذ زمن طويل ، الا وهو تطبيق المنهج العلمى واكتشاف القوانين وصياغتها صياغة رياضية ، تماما كما هو الشان فى العلوم الطبيعية والرياضية . وهكذا نستنتج فى النهاية بان المنهجية البنيوية عبارة عن نظرة كلية شمولية تحاول أن تربط بين مختلف معطيات العلوم الانسانية فهى هنا اذن تلتقى مع الرؤية المادية الجدلية .

وان كان من كلمة اخيرة خاتمة هذا المقال فهى أن مسألة المنهج تشكل الحجر الاساسى الذى لا بد من ارسائه أولا للانطلاق فى اية محاولة للتاريخ لتراثنا الفلسفى الاسلامى . وان كانت مسالة المنهج قد صادفت اهمالا غريبا من طرف معظم الباحثين العرب مما نتج عنه تلك المحاولات العديدة والتى كانت ، فى مجملها ، محاولات تكاد تتفق جلها على استخدام مناهج مثالية لا تاريخية ، وبالتالى لا علمية ، فان الوعى بما تكتسيه مشكلة المنهج من اهمية قصوى قد بدا يفرض نفسه فى السنين الاخيرة

من طرف باحثين عرب من المثقفين الشباب ، حيث استطاعوا أن يعبروا عن ذلك الوعى العميق باعمال ملموسة ورائدة ، انطلاقا من رؤية علمية واضحة لتاريخ الفكر الانسانى عموما ، والفكر العربى الاسلامى خصوصا . هذا الفكر الذى لا يمكن فصل مساره التاريخى عن مسار الاطر الاجتماعية والاقتصادية التى واكبت نشأته وتطوره . وان ما يزيد هذه الرؤية العلمية الواضحة متانة ورسوخا ، هى تلك الميزة الفريدة التى تتميز بها ، الا وهى تفتحها وتطلعها الدائم الى كل ما يستجد من معطيات علمية جديدة ، فلا غرابة اذن أن نرى العلم المعاصر يثبت بأن هذه المعطيات العلمية المعاصرة ان هى الا جزء أو عودة ـ كما يعبر عن ذلك روجيه غ رودى ـ الى تلك الرؤية العلمية السابقة .

هكذا أصبح أذن من الضرورى ، ان لم يكن من الواجب على اى باحث فى تاريخ الفكر العربى الاسلامى ، أن يضع فى اعتباره دائما ، ما تشهده ساحة الفكر الانسانى عموما من تحولات وانعطافات هامة ، لاسيما فى الميدان المنهجى ، وبالتالى الاستفادة من تلك التحولات ، حتى يتسنى الوصول الى طرح تاريخ جديد لتراثنا الفلسفى الاسلامى .

العمارتى جواد

الهوامش :

1 ـ ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، ط1 دار النهار بيروت 1970 ص 201 .

2 ـ جمال الدين العلوى : رسالة دبلوم الدراسات العليا : مصطفى عبد الرازق والتاريخ للفلسفة الاسلامية ، ص 73.

3 ـ ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، ص 203 .

4 ـــ المقالات التى كانت تنشرها مجلات مثل (المقتطف) (الهلال) (الجامعة) .

5 ـــ نفس المرجع السابق ، ص 205 .

6 ـــ جمال الدين العلوى : مصطفى عبد الرازق والتاريخ للفلسفة الاسلامية، ص 73 ، 79 .

7 ـــ نفس المرجع السابق ، ص 80 ، 81 .

8 ـــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ط2 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1959 ، ص 101 .

9 ـــ نفس المرجع السابق ، ص 123 .

10 ـــ رسالة الاستاذ جمال الدين العلوى ، الفصل المعنون : مصطفى عبد الرازق والمظهر الجديد لتاريخ الفلسفة .

11 ـــ فهو يقول : الفكر العربى وليس المجتمع العربى .

12 ـــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 101 .

13 ـــ انظر الفصل الاخير من رسالة الاستاذ جمال الدين العلوى (خاتمة وتقييم) وكذلك العرض الموجز المنشور بمجلة (الثقافة الجديدة) عدد 3. 1975 ـــ ص 38 ، 39 .

14 ـــ مهدى عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ، مشكلة التراث ، دار الفارابى بيروت ، ص 188 .

15 ـــ مجلة الثقافة الجديدة ، العدد 3 ـــ 1975 ص 39 .

16 ـــ على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ط 2 دار المعارف . مصر 1967 ، ص 65.

17 ـــ نفس المرجع السابق ، ص 66 .

18 ـــ نفس المرجع ، ص 68 .

19 ـــ نفس المرجع ، ص 80 ، 83 .

20 ـــ على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج 1 . دار المعارف مصر ، الطبعة (6) 1975 ، ص 59 ، 60 ، 61 .

21 ـــ القولة المذكورة مأخوذة من كتاب رينان (ابن رشد والرشدية) ص 89. انظر ايضا كتاب (التمهيد) لمصطفى عبد الرازق : راى رينان ونقده .

ص 11 ، 12 .

22 ــ أنظر الفصل الاخير من رسالة الاستاذ جمال الدين العلوى خاتمة وتقييم)

23 ــ مقدمة حول مقالة المنهج للاستاذ جمال الدين العلوى ، المحرر الثقافى عدد 231 ــ 2 ــ 3 فبراير ، ص 3 . انظر ايضا الثقافة الجديدة عدد 3، 1975 ، ص 40 .

24 ــ وقد ظهرت بالفعل فى المدة الاخيرة دراسة رائدة اخرى ينحو نحو المنحى العلمى الذى رسمته المحاولة الاولى ، ونقصد بها دراسة الدكتور حسين مروة . (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية).

25 ــ طيب تيزينى : مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ، دار دمشق ط 2 . ص 204 .

26 ــ نفس المرجع السابق ، ص 109 .

27 ــ عمر فروخ : عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، ط3 . بيروت 1952، ص 43 .

28 ــ مشروع رؤية جديدة ، ص 209 .

29 ــ نفس المرجع ، ص 209 ، 210 ، 212 .

30 ــ نفس المرجع ، ص 221 .

31 ــ نفس المرجع ، ص 224 .

32 ــ نفس المرجع ، ص 125 .

33 ــ غالى شكرى : التراث والثورة ، الطبعة الاولى ، دار الطليعة بيروت 1973 ، ص 109 ، 110 .

35 ــ جمال الدين العلوى : مدخل الى دراسة الفكر العربى المعاصر ، المحرر الثقافى ــ عدد 29 دجنبر 1975 ، ص 5.

36 ــ جمال الدين العلوى خاتمة المقدمة الخاصة قبالة المنهج ، المحرر الثقافى ــ عدد 231 ، 2 ــ 3 فبراير 1975 ، ص 3 .

37) J.M. AUZIAS et autres : Structuralisme et Marxisme Ed. 10-18 - Paris 1970, p. 167.

38) MM. ARKOUN : La pensée arabe - C : Que-sais-je ?

N° 915 - P. 3.

39) M. ARKOUN : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe. J. Vrin - Paris - 1970 - P 9, 10.

40 — نفس المرجع ، والصفحة ،

41 — نفس المرجع ، ص 11 .

42) DIOGENE - N° 93 GAILIMARD - Paris 1976.

43 — المرجع السابق ، ص 114 .

44 — نفس المرجع ، ص 127 .

45 — نفس المرجع ، ص 122 .

46 — نفس المرجع ، ص 135 .

47 — نفس المرجع ، ص 135 ، 136 .

48) M. ARKOUN : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe p. 14

49 — نفس المرجع ، ص 12 .

50) Structuralisme et Marxisme p. 167

51 — نفس المرجع ، ص 168 .

52 — نفس المرجع ، ص 170 ، 171 .

53 — يقول أرنست لابروز E. LABROUS الاستاذ لجامعة السربون : « ان كل علم فى علاقته بالعلوم الاخرى هو فى ذات الوقت متضامن ومستقل ، مماثل ، ونوعى ... ودعونى أنوه هنا بعظمة الماركسية التي تعد أول من نبه الي ذلك » ويقول أيضا فى معرض حديثه عن علاقة البنية بالحركة فى التاريخ : « ان البنية والحركة تبدوان لنا مرتبطتين باطنيا ، فالحركة تأخذ أحيانا نوعا من الطابع الاحتفالى ، على الاقل على مستوى الجبهة التاريخية ... ان التاريخ هو بمثابة زاوية النظر الديناميه للبنيات ، انه علم الحركة ، فمن وجهة النظر هاته ، فان لكل علم فضلا عن ذلك رؤيته الخاصة للحركة سواء كان علما طبيعيا أو انسانيا . » نفس المرجع السابق ص 149 — 153.

54 — المقصود بالنزعة البنيوية هنا الناحية المنهجية فقط اى باعتبارها منهجا وأداة للتحليل والدراسة ، وليس الناحية الفلسفية التى ترى فى البنيوية نوعا فى الايديولوجيا تعكس وضعية الانسان الغربى المعاصر الذى طغت عليه الحضارة التقنية فأصبح عبد للالة تابعا لها ، ومن ثم عنصرا خاضعا للعلاقات التى أنشأها التنظيم الالى للمجتمع .

البنيات الاساسية لرواية « اليتيم »

الطائع الحداوي

1 ــ الدلالة العامة : لـ : اليتيم

ان ادريس/اليتيم فى رواية عبد الله العروى يبدو مثقفا ارتوى من عدة مشارب عربية وغربية • فهو ذو حساسية عالية ووعى يتحدى به المشكلات المطروحة • ان هذا الوعى الثقافى/المعرفى الذى يتحلى به ادريس ويميزه عن بقية المثقفين داخل مجتمعه هو الذى يجعل له مكانا داخل البنية الثقافية الموجودة فى البلدان المسماة بـ ((العالم الثالث)) • كما انه يتحدى الفئات المسيطرة الصانعة لجميع القيم والقوانين • لهذا نحس بان ادريس/اليتيم يحاول ان يضعها بدوره فى مرتبة الطبقات المستغلة اقتصاديا وماديا والمسيطرة ايديولوجيا وسياسيا • وان كان يقع التركيز من طرفه على الحالة الثقافية

السائدة والتى تكبل ليس الفئات المثقفة فحسب ، وانما المجموعات الاجتماعية من تجار وناس عاديين بتعبير العروى . ولهذا فان لفظة «اليتيم» لا تقف عند حدود الدلالة الاشارية والبسيطة لتسمية الاشياء داخل المجتمع ، بل تتعداها لتنطوى على دلالة اوسع ويتحدد بعدها الدليلى والمعجمى هذا ، بقدر ما نقترب من البنية العامة للرواية وامتداداتها التفسيرية والتوضيحية .

هذا المنطلق للرواية هو الذى يسمح لنا بالافتراض التالى : وهو ان الصراع داخل رواية اليتيم يدور بين محورين رئيسيين: ادريس/اليتيم ، كبطل حامل لقيم ينشدها فكره وترسمها ثقافته المزدوجة ، ومجتمع قائم على انماط مختلفة من الافكار والوعى بالنسبة لتلك التى يحملها ادريس . فالتشكيلة الاجتماعية التى ينتمى اليها ادريس حسب نمط الانتاج السائد فيها وعلاقات القوى المسيرة له ، لا زالت لم تتخلص بعد من مخلفات الماضى الموروث واوهام الحاضر ، اى انها لم تعش بعد لحظتها الحضارية ، لتشارك فى الانتاج الثقافى/الانسانى بوجه عام . هذا الصراع المركزى هو الذى يستقطب الدلالة العامة للرواية ويجعل شخصيتها المحورية : ادريس ، بطلا اشكاليا يبحث عن قيم اصيلة داخل مجتمع يشكو من حدة التغيير الذى يصيب البنيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

فادريس فى صراعه الدووب لتخليص مجتمعه من الفكر الغيبى المتعفن من جهة ، ونشر الفكر التاريخانى/العلمانى الذى يمتلك فى نظره شرعية وجوده ـ بحكم الظروف العامة ـ يجعله يدخل فى مغامرة فردانية لا تحاول المس بالآليات الجدلية والتغيرات المباغتة المتحكمة فى البنيات الاقتصادية والعلائق الاجتماعية داخل مجتمعه المغربى . وهذا الاحساس

بالتغيير والتحول لدى ادريس/اليتيم وماريه العاكسة لجانب آخر من شخصيته ، يجعل منه مثقفا «فوق العادة» لأنه قفز بوعيه على الوقائع الاجتماعية والخصوصيات التى تطبع بلاده ، ويضع بالتالى مسافة بينه وبين الممارسة العملية والاجتماعية لتلك الثقافة التى يحملها . ومن هنا كانت تلك الروح الرومانسية التى تغلف التركيب الفنى للرواية والتوزيع التقنى للشخصيات والحوارات . الا انه يجب ان نفترض كذلك ونحن نسجل هذه الملاحظات ، ان المروى من خلال العالم الروائى لليتيم ، يحاول ان يعطينا معادلا متغيرا تماما للمجتمع المغربى فى الفترة التى سبقت كتبة الرواية على الاقل ، هذا المجتمع الذى لا زال يعانى من التراكم المعرفى لثقافة رجعية/سلفية ونمط انتاج اقتصادى متخلف/تبعى، فضلا عن الاختلالات وفقدان التوازن الذى يطبع العلاقات الاجتماعية. ما لسبب كل ذلك ؟ ان هذا ناتج ، بطبيعة الحال ، عن التغيير السياسى النسبى بعد الاستقلال المشروط ، الذى زاد فى تضخم المشاكل والقضايا الاجتماعية والثقافية . كما انه مما زاد الطين بلة ، فشل كل المحاولات الرامية الى تغيير هذه المشاكل وحلها ، سواء من طرف اشخاص معينين كجمال عبد الناصر والمهدى بن بركة ، او من طرف طبقات اجتماعية شعبية . ضمن هذا السياق هل يمكن ان نعتبر صوت ادريس/اليتيم والشخصيات المتفرعة عنه احتجاجا معرفيا ووجوديا ضد القيم المداسة والانفصام الذى اصاب النخبة المثقفة التى لم يحقق الاستقلال السياسى الطموحات والآمال التى كانت تراودها . من هذه الزاوية يمكن اعتبار رواية اليتيم انتاجا ابداعيا متميزا شكلا ومضمونا عن الانتاجات الروائية السابقة له ، ومرتبطا بفترة تاريخية معينة فى الحياة الثقافية لبلادنا ، يطرح المروى من خلاله التساؤلات حول العلاقات الموجودة بين

المثقف ومجتمعه ، وأذا اردنـــا التحديد ، العلاقات الموجودة بين المثقفين (الايديولوجيا بصفة عامة) وبين انطبقات الدنيا في المجتمع المغربي والعربي • وان كان يقع التركيز على الجانـــــــب الايديولوجي المتخلف تخلف واقعنا الماشي • كما يطرح التساؤلات حول معنى التغيير الاجتماعي والسياسي ووسائله العملية ومـا يصاحب كل ذلك من صراعات وتعثـرات (انكاسات)• الا ان هذه التساؤلات وما تنطوي عليه من نظـــرة نقديـــة للمجتمـــع لا تعني تكسير القيـــود التي تكبل هذا الواقع الذي افرز تلك التساؤلات وما شابهها ، بقدر ما تعني أن النـــص الخطابي الرواية اليتيـــم يعتبر وجهة نظر من بين وجهات نظر اخرى متعددة ، وتبقـــى فعاليتـــه وابعاده الثقافية والاجتماعية مشروطة بما يثيـــره من نقاشـــات ويوحي به من افكـــار •

ان الرواية في نهاية التحليل تبقى كوة لالتقاط انعكاســـات الصراعات الاجتماعية والايديولوجية في المغرب خاصة والعالـــم العربي بصفة عامة ، كل ذلك من خلال الشكل والمضمون والكتابة المتفـــردة التي يتمتـــع بها العـــروي •

2 ــ البنية الاساسية ومكونات العالم الروائي :

تكتسي بداية ونهاية كل رواية اهميـــة قصوى ، ذات دلالة عميقـــة ، وخاصة لما يمكن ان توضحاه من طبيعة البنيـــــة الاساسية للرواية • لذلك وجب البحث عن العلاقة التي تربط بينهما

يستهل الراوي / البطل السرد قائلا ((انتبهت اليوم علـــى الساعة العاشرة ، ككل يوم ، سوى يوم الاحد • لاحظت ان شيئا غير عادي يخيم على الغرفة • قمت وفتحت النافـــذة المطلة على الشارع ومقهى الماريتيـــان فرأيت المصابيح مضاءة والنـــاس يمشون ببطء متقوقين في معاطف وجلاليب صوفية• الجو مظلـــم •

ليس قاتما ، بل مظلم والساعة المؤشرة)) وينهى الرواية بهذا الشكل ((اقول لزميلي ونحن نغادر بعد العصر جامع الفقيه الفارسي في درب الخوخة : ((الله ، واش هو السحاب اللي يدوز مرة مرة في السما ؟))

فالبطل/الراوي الذي ينتبه الى ساعته فيجدها المؤشرة ، يحس بوطئة الزمن وقسوته ، كما يحس بالاختناق والوحدة . وهذه الحالة النفسية تنعكس عنده ، فتصبح اوصافا قاتمة للسماء والجو الطبيعي عامة . ان هذه الحرية التي يريد ان يتنسم انفاسها داخل حجرته لا يمكن ان تعني له شيئا ما لم يكسر طوق الاختناق الذي يلف العلاقات الاجتماعية والحياة الروتينية التي تعود عليها اهل مجتمعه . وما لم يبدد كذلك ، شبح الحرية المزعومة لان اليوم كما يقول ((ليس كالايام السابقة ونفسي ليست اليوم كما كانت امس وامس الامس)) (ص 5) هذا الاحساس بالتغيير السوسيو نفساني لحالة البطل هو الذي جعله يرى الدنيا والحياة العادية سائرة في طريق مسدود : لان الناس لم ينتبهوا اى الآليات المتحكمة في المسار التاريخي لحياتهم . فيحاول البطل ان يساعدهم في تغيير ظروف حياتهم الاجتماعية والنفسية ، لكنه في نهاية المطاف يجد نفسه وحيدا مع صديق له قرب جامع الفقيه الفارسي يردد ((الله ؟ واش هو السحاب اللي يدوز مرة مرة في السما ؟)). لقد وجد نفسه وحيدا مطوقا يعود الى الاسئلة يطرحها مرات ومرات ، بعد ان فشلت مشاريعه واجهضت آماله خلال الفترة التي اراد فيها ان يجسد فكره ويعطي ممارسة عملية (براكسيس) وصيغة اخرى اكثر فعالية لنظريته المعرفية .

يتراءى لنا منذ البداية ان الهيكل الاساسي لرواية ((اليتيم)) مبني على بنيات صغيرة ملتصقة بالبنية الاساسية ، وهي غرفته

المطلة على الشارع والناس . فنحن نحس ان ادريــس قد خرج من حجرته ليكسر وحدته ويطل على عالم الناس من حولــه ، ويربط علاقات مع المجتمع الذى قيــده وخنقه . وهذه الملاقات تتمثل فى البنيات الصغيرة التى تشكل بنيات وسلطية بينه وبيــن المجتمع الذى يعتبره يتيمــا ابد الدهر (ص 6).

نلمس انتقاله من غرفته الى العالم الخارجى (المجتمع) عندما عندما يتحــدث عن علية وغرفــة جليل وعن البيضاء وشوارعها واهلها ومقهى الفرح والفقيه الرافعى ومراكش وساحة جامــع الفنــا .. وهو لا يكتــم كراهيته وحقده لهذا العالم بعــد ان تعرض للفشل من اجل تطبيق مشاريعه وبلــورة افكاره واصلاح مجتمعه ، ومنيت الثورات الاجتماعية/السياسية بالاحبـــاط والانتكــاس (ص 47) .

والامل الوحيد الباهت يلــوح من وراء وعد مارية وابتسامتها الشحيحة التى فارقها بعد ان غــادرت المغــرب مضطرة ، وبعد ان وقع سوء تفاهم عاطفى بينهما ، كل ذلك ايام ((غربته)) . وهو يستشعر العداء والتربص والخيانة والاستغلال حينما يذهــب لزيــارة حمدون وجليل والفقيه الرافعى .. حمدون يزرع فــى قلبه الفشل والخنوع والروح الانتهازية ويقول له ((القراءة مــا تنفــع)) (ص 70)، وجليل يجره الى جمع المال وتشييد الفلات والمنازل باستغلال قــوة عمل الآخرين من جهة ، وروح المصلحة من جهة ثانيــة . ومارية تعلمه ((ان العواطف تذبل وتسقــط كأوراق الخريف ، وتتبعها الآمال فى الثلاثين)) (ص 16 — 17) . والفقيه الرافعى يمــلا عليه الجو بذكر اللعبة والقدر ونشر الفكر الغيبى/السحرى ... اذن ، لم يبق له الا ان يبحث عن ذاتــه المفقودة ، وهويته الاجتماعيــة داخل مجتمعه ((اليتيــم)) . وعن

كوى يطل منها الى هذا المجتمع فى انتظـار التغيير والثـورة .
وهذه الكوى هى البنيـات الصغيرة المتمثلة فى :

ـ مسكـن عليـة

ـ منـزل جليـل

ـ مقهـى الفـرح

ـ الفنـدق فـى مراكـش

الا انه يجب أن نشير ان هذه البنيات الصغيرة التى يتحرك من خلالها ادريس/اليتيم لم تختر بصفة أعتباطية او بحرية مطلقة، انها مرتبطـة ارتباطا وثيقا بمكونات البطل الاجتماعية والثقافيـة والنفسيـة بالمعنى الواسع والشامـل .

فمسكن عليـة له جذور راسخة فى نفسية ادريس ، تكشف لنـا احساسه الدفين بالحالة الاجتماعية للطبقات الدنيا ، والطريقـة الصعبة التى تحصل بها على معاشها ، فضلا عن المشاكـل الخاصة والعائلية داخل الاسـرة : من سوء تفاهم عاطفـى وجنسى خاصة (هجران فراش عليـة من طرف زوجها). هـذا كله شكل جزءا هاما فى وجدان ادريس حينما كان يسكن فى شقته ويلتقى بعليـة فتحكى له عن اخبارها واسرارها الشخصيـة . فعليـة تبقى اذن . رمزا للطبقات الشعبية التواقة الى الانعتاق والحرية والمفارقـة فى مشاكلها التى تعـوق ارادتها وتشـل امكانياتها الابداعية والتحررية. «ثم بعد سنوات تتقدم امـراة صغيرة لتقول لى : انا عليـة ، وتفهمنى ان اسمها كان منبـع الاشواق الدفينـة» (ص 8) .

فمسكنها بالنسبـة لادريس يمثل «قصة حياة كلها بكـاء ونـدم ، انشغال منزليـة وانتظـار» (ص 13).

وهكذا يجد ادريس نفسه فى الاخير منغمسا فى حيـــاة الآخريـــن وآلام الغير (ص 11) يخفف عنهم من حدة المآســـى وقسوة الحيـــاة وبؤسهـــا .

اما منـــزل جليل فهو بنيـــة تكشف هى الاخرى عن جانـــب مهم من شخصية ادريس ، الثقافية/العملية ، فهو رفيقه فـــى الدراسة قديما معا خدمة للدولة والصالح العام، وعند جليـــل يسترجع ادريس ذكرياته واحلامه وينتظر ((ان ينقشع الظلام ويبزغ الفجر)) وان ((يصالح القدر)) (ص 81). ان التحولات التاريخيـــة والسياسية التى عرفها المغرب هى اتى الفت بطبقـــة مـــن المحظوظين (رجال الاعمال مثلا : جليل) استغلت مراكزهـــا والاستقلال السياسى الذى كان فى صالحها ، فاتجهت نحو النهب واستغلال الفرص لتنمية رأس مالها . لهذا نجد جليـــل يحتقـــر مهنة ادريس (مصحح) لانها لا تذر عليه من الخيرات والاموال مـــا تذره مهنة جليل كرجل اعمال . لذلك يقول له ((صحيح انـــت والماطل سواء ، والله ما تكتب جريدتك إلا يستحق حتـــى ان يبصق عليه)) (ص 34) . من خلال هذه البنية الصغيرة نتعـــرف على الجانب الاقتصادى للبنية التحتية للانتاج الروائى والقـــوى المتحكمة فيه ، كما نتعرف على مشروع مارية الذى تريد انجازه. ان الدولة فى عـــرف جليل يجب ان تشجع الاستثمارات الوطنية وتفتح المجال لرجال الاعمال النشيطين مثل جليـــل وغيره ، لان ((المغربى ذكى ونشيط لو اطلق الحكام العنان وقالوا : ها ميدان الربح تفضلوا ، تنافسوا ، تعاندوا)) (ص 35) . فالاقتصـــاد الليبرالى الحر (اتركه يفعل ، اتركه يمر..) هو الحل المعقـــول لتغيير الهياكل الاقتصادية والاجتماعية فى نظر جليل . فهو بنيـــة متحركة (وبالمثل حمدون) يسكن فى دار فاخـــرة ، ثم هو رجـــل وساطة وتنظيم . من خلال هذه البنية يكتسب ادريس بعـــدا آخر يميزه عن بقية المثقفين والموظفين ، ويجعله يجابه بكيفيـــة

حتميـــة مجتمع المؤسسات ، لان هذا المجتمع المتمثل فى الدولة، لا يسمح بأن تمتد اليـــه يد التغيير من المحيط الى المركز ، وان القيم وموازينها لا تخضع للكيف والتبدل او كما يجب ان يكون ، بل تعكـــس الطبقات المتحكمة فى الابنيات الاقتصاديـــة .

فاذا كان جليل ذلك الطالب الذى درس مع ادريس قبـــــل الاستقلال على الاقل ، فانه قد مهد تفكير هذا الاخير باعمالـــــه (وان كان حمـــدون اكثر منه فيما يخص هذه المسألة) فانه لم يبق فى الهامش مثل ادريس يصحح الاخطاء التى ترتكب فى لغة الاجنبى ويحترف صنع الكلمـــة ، بل ارتقى فى سلم الترتيب الطبقى بحكم «كفاءته العلميـــة» ودهائه الكبيـــر «هل يوجد فى الدنيا محـــام محام او استـــاذ استاذ ، لابد لهؤلاء من مهمة ثانية . حصـــل جليل على اجـــازة فى الحقوق لكنى ما رأيته قط فى مكتـــب او سمعته يرافع فى محكمة . اراه دائما برفقة رجال اعمال ، مغاربة وأجانـــب . يقال انه غنى ويعيش كالاغنياء» (ص 80)، هـــذا المركز فى الهرم الاجتماعى الذى تبوءه جليل كان نتيجة التغيرات الاجتماعيـــة التى ـــ حدثت كما قلنـــا ـــ فى المجتمع المغربـــى بعد الاستقلال السياسى ، وقيـــام النظام القائم على فئـــــات اجتماعيـــة تسانـــده .

تصبح دار جليل من هذا المنظور ، بنية جزئية نطل عبرها على تغير مجتمع المؤسسات وتصبح العلاقة بينه وبين ادريـــس نقطة التقـــاء ، لتجابه فئتين اجتماعيتين متمايزتين مع الاختـــلاف الواضح فى مستوى الوعى الطبقى لكل واحد منهما .

ويمثل مقهى الفـــرح والفندق فى مراكـــش بنيتين جوهريتين من عالم ادريس الذى يتحرك فيه ، بعد ان اصبح قـــادرا علـــى المعرفة والتحليل وترديد السؤال «يا حارس الليل ما خبر الليل» (ص 82) ، والتصدى لادانة المجتمع والطبقات المسيطرة انـــه

عالم العاطلين والقاتلين للوقت ، الذين ينفسون عن انفسهم فى المقهى . فهى الميدان الوحيد الذى يتعرف فيه على الاصدقاء وجميع الهامشيين . وهذا المجتمع الذى يعيش فى ((المحيط)) له قوانينه واصوله ولكنها غير مكتوبة ، له قيمه الاصيلة وله ابطاله (علية ، اميلى ...) وأنذاله . وادريس ياجا الى مقهى الفرح بعد ان تسد فى وجهه جميع الابواب ويحس بالاختناق ، لانه يعتبر نفسه بطلا مثالا للرجولة والشجاعة الفكرية ، لذلك فهو يمثل قمية اساسية فى عالم هذا المجتمع. فهو بطل حقيقى لانه يحاول تحريك هذا المجتمع منذ سنين ، فيتردد على مقهى الفرح لطلب الراحة قصد التفكير والتامل . فاذا كانت المقهى بالنسبة للوعدودى مثلا فى رواية ربيع مبارك ((الطيبون)) مرتعا لاطفاء الفشل ، فانها العلة النعيلة (بتعبير المناطقة) نفلسفة ادريس وطريقة الآخر لتصعيد الكبت النفسى والاجتماعى الذى يعانى منه مدة طويلة . يدلنا على ذلك استقباله داخل المقهى اكل من مارية صديقته المهاجرة بعد عودتها من الخارج ، وزميله جليل رجل الاعمال .

اما الفندق فى مراكش فمنه يطل ادريس/الراوى على عالم آخر من أهل هذا البلد ، سكان مراكش (وشمة التاريخ فى بيداء افريقيا) (ص 80) . عبرها نتعرف على التاثير ((الايجابى)) الذى احدثته شخصية حمدون فى البنية العقلية لادريس وسلوكه الاجتماعى ، بعد ان كان هذا الاخير فى عنفوان الشباب لا يرى فرقا بين الارض الخضراء والارض الجرداء . ينتقل بينهما وكانه فى عالم واحد . اما اليوم فاذا راى شجرة تقطع يتالم لها كما لو شاهد روحا تزهق (ص 70). يصبح الفندق بؤرة اساسية داخل الرواية يحاول البطل من خلالها ان يكون صورة عامة (بانوراما) عن سكان مراكش وساحتها الشهيرة المملوءة بالسواح و ((القصاصين واكانيب المتطببين)) (ص 80)، وعن

الطبقات الاقطاعية التى تستغل الفلاحين وتستنزف خيرات أراضيهم سواء بالوسائل القمعية (البوليس دائما فى صالحها) او بالوسائل الايديولوجية (القانون — الارث الاسلامى ...) وهذا بالضبط ما فعله حمدون حتى اصبح يكسب ضيعة خصبة بالقرب من مراكش .

كما يجب ان لا ننسى ان هذه البنية الجوهرية هى التى يتم فيها اختفاء مارية بعد ان سافرت مع ادريس من اجل الترويح عن النفس وقضاء بعض الاشغال . وهذا الاختفاء تصبح له علاقة جدلية مع حالة المدينة وشعور ادريس . فباختفائها نعود مراكش الى حقيقتها : «بلدة فقيرة ، جائعة ، تستثمر الماضى وتستعطف السواح» (ص 81 — 82) ، ويصبح ادريس بطلا سلبيا فى مواقفه لا يهتم «بهم» (ص 80) ، يرجع ادراجه الى الفندق بعد ان ترك فى المستشفى المرأة السويسرية (ص 82) . وهذا الاختفاء المباغث لمارية يؤثر تاثيرا كبيرا على نفسية ادريس ، فيخرج الى «الشارع ساهيا عن الطبيعة وعن المارة» (ص 83) يجد ضالته فى المعرفة والانغماس فى «قراءة اخبار العالم المهمة منها والتافهة» (ص 83) . ماذا يتضح لنا من خلال هذه البنيات الاساسية والمكملة لرواية اليتيم ؟ اول شىء يتبادر الى ذهننا هو الاختلاف الواضح بين المحور العمودى (السانكرونى) الذى يسرد الاحداث والافعال وذلك بالانتقال من بنية الى اخرى ، وبين المحور الافقى (الدياكرونى) الذى يتعدى المجال المباشر للاحداث الى طرح قضايا واشكاليات ذات طابع شمولى واساسى لا بالنسبة للفرد فحسب (ادريس) بل وبالنسبة كذلك للمجتمع (المغربى). وبتعبير آخر ، فان الطابع الايديولوجى/الاجتماعى للاحداث ما هو الا بنية خارجية تخفى بنية اخرى وهى التى اوضحناها،

وهي تستقطب الاحداث والقضايا السياسية/الاجتماعية وتخلق اهدافا تتجاوز النتائج الملموسة التى يتوخى الوصول اليهـــا ادريس/اليتيـــمومارية .

فاذا كان ادريس قد اخفق فى مشاريعه لاصلاح المجتمـــع منذ سنين ، ما زال يتمنى «ثوره النفط والغاز» (ص 78) ولا يرغب فى حمل اى «ورقة تعريف» (16) فاضحى كل شـــىء عنده فى النهاية مستعارا . فاذن ، ما ينتهى اليه هو طرح جملة من القضايا والتساؤلات ، وهذا بالذات ما يجعل منه بطـــلا اشكاليا يرفض تقبل القيم المفروضة والجاهزة عن طريـــق التحولات الكمية فى مجتمع منهار ويدافع عن قيم استقاها مـــن مارســة خاصة وحمدون وجايل بعض الشىء ، الذى يعبر كل واحد منهما عن طبقة ومرحلة معينتين .

وادريس بحكم تكوينه الثقافى ومستوى وعيه الطبقـــى يدرك طبيعـــة الاشكالية وعناصرها وان ما يستشعره مـــن تخلخل القيم والموازيـــن وتبدلها (وهو الذى يطلق عليه «اليتم») راجع الى التغيرات الحاصلة فى بنيـــات المجتمع وفى خريطتـــه الاجتماعية والايديولوجية ، لان كل تغير على المستـــــوى الاقتصادى/السياسى تحدث اثناءه تحولات كمية وكيفية تبـــرز قيما جديدة وتـــدوس قيما اخرى .

3 ــ رؤية العالم والشخصيات فى «اليتيم» :

اننا فى هذا الباب سوف لا نعمد الى تحديد الرؤية للعالـــم عن طريق استخلاص الافكار الواردة فى النص الروائى لليتيم ومقابلتها مع الواقع الخارجى/المجتمعى ، وانما سنكتفى فى هذه المرحلة باستخراج عناصر الرؤية ضمن البنية العامة للروايـــة باعتبارها عالما متكاملا له قوانينه وحدوده ، كما نسر ذلـــك

لوكاتش ولوسيان غولدمان • ومتى تم لنا تحديد الرؤية فى ضوء البنيات الاساسية التى حاولنا شرحها سابقا ، تيسر لنا بعد ذلك الانتقال من المرحلة الاولى وهى فهم الرواية، الى تفسيرها كبناء كلى يمتلك خصوصيته الذاتية • والموضوعية • وهذا يتاتى عن طريق موقعها فى خريطة التيارات الايديولوجية والصراعات الفكرية للمجتمع الذى ينتمى اليه عبد الله العروى ولابراز الدلالات الفنية والاجتماعية لروايته ((اليتيم)) •

ما نقصده بالرؤية للعالم هو التعريف الذى اعطاه لها لوسيان غولدمان فى كتاباته التنظيرية وخاصة (نحو علم اجتماع للرواية) و ((الاله المختفى)) ، يقول لوسيان غولدمان : ((الرؤية للعالم هى مجموع التطلعات والعواطف والافكار التى تربط بين اعضاء فئة (وفى اغلب اعضاء طبقة اجتماعية) وتجعلهم معارضين للفئات الاخرى)) (1) •

لقد تبين لنا من التحليل الذى قمنا به للبنيات الاساسية لليتيم ، ان ادريس يشكل المحور الاساسى فى البناء الروائى باعتباره بطلا اشكاليا ينتمى الى فئة لها وزنها داخل الخارطة الاجتماعية لبلاده وهى ((النخبة المثقفة)) ، هذه الفئة المستنيرة — حتى نستخدم مصطلح علال الفاسى — لها وزنها ، لانها تحمل وعيا طبقيا يحدد مصلحتها ويميزها عن الفئات الانتهازية والوصولية ، وهى فى الاخير تلتقى مع الاغلبية الصامتة • وهذا ما يفسر البعد الاجتماعى/السياسى/الايديولوجى الذى اكتسبته القضايا والاشكاليات التى يطرحها ادريس وماريا ، اذ سرعان ما شحذ وعى الطبقات العريضة ورسمت علامات استفهام كبيرة امام دور المثقفين داخل التشكيلات الاجتماعية

---

(1) Lucien Goldman : Le Dieu caché, édition Gallimard 1955 p. 26.

المتعددة فى المغرب . من هنا كان التساؤل ، لماذا ؟ كيف ؟ ولمن؟ كانت الحركات التحررية فى المغرب والمجتمع العربى ؟ وما هــو السبب فى الاخفاقات والانتكاسات التى منيت بها الطليعة المثقفة من الخليج الى المحيط ؟ والتى تجد خير تمثيل لها فى الزعيمين اللذين عايشهما العروى ، ونعنى بذلك : المهدى بن بركة وجمال عبد الناصر فضلا عن بن بلــة وغيره . ومن هنا كان قــول ادريــس/الراوى ((استشعر اليوم ما استشعرته قبل خمــس سنوات وقبل ثلاث سنوات حين ضاع الامل وحكم القــدر ان اليتيم كيتيم أبد الدهر)) (ص 6).

ان شخصية ادريس كما حدد تقاسيمها العروى تجعل منه تعبيرا عن فئات واسعة ، هى فئات المثقفين والطليعيين منهــم خاصة ، فالكاتب يضفى عليه صفة الرمــز والمسؤولية ويمكنه من الثقافة والذكاء والوعى ليتيح له ان يجابــه الفئات الاخرى فى العالم الروائى ، سواء التى ينتمى اليها (جليل ، حمــدون ، ماريــة ...) او الطبقات المسيطره قانونيا واقتصاديا (الباشا، الفقيه الرافعى ...) وكل ذلك يعبر عن وعيه الطبقى/الثقافى ورؤيته الى الاشيــاء من حولــه .

كيف يعبر ادريــس اذن عن رؤيتــه للعالــم ؟

((اراني ابحث منذ سنوات عن شىء غامض اشعر انه سر من اسرارى)) (ص 18) . فما هو هذا الشىء الغامض الــذى يبحث عنه ادريس انه ((لا وجود للعــرب فى بلاد العرب)) ص 86 وان المهم فى هذه المرحلــة الانتقاليــة هو ((الاعراب عن كــل شىء ام الصمــت)) (ص 91). لقد اكتشف ادريس ان ((اليتم)) الذى اصاب العالم العربى هو راجع الى النقص الفكـــــرى/ الايديولوجى للنخبة المثقفة التى قــادت فى رأيه الحركـــات التحررية . كما انه راجع الى الطبقات الحاكمة التى تلجم افواه

المثقفين ولا تتيح لهم التعبير عن افكارهم بكل حرية وجراة .
ذلك ما شعر به ادريس كما كان صديقا لمارية قبل ان يقع
بينهما سوء تفاهم عاطفى . والحقيقة انها لم تهجره لهذا
السبب فقط ، بل لانها لم تعد تتحمل البقاء فى هذا البلد الذى
اصبح فيه كل شىء غريبا ويتيما . فالعرب فى نظره لم
يساهموا فى الحضارة الانسانية فكريا وماديا ، لان الفرص
المتاحة كانت قليلة وتتحكم فيها قوى الشر والتخلف .
وهذا ما جعله يشعر (بعدم وجودهم) داخل بلادهم . وما دام
هذا الاختلال فى البلدان العربيه مطبما على كل الارجاء ، فلا
خلاص الا باعادة التوازن اى بتحقيق العدالة الاجتماعية
والسياسية ولكن «هل يمكن ؟ هل يمكن؟» (ص 91) هذا هو
السؤال المركزى الذى يجب الجواب عنه لحل اللغز المطروح
امام العرب . ان هذه القيمة المميزه تفكر ادريس هى
التى تشكل حجر الزاوية فى رؤيته للعالم : يحارب الطبقات
المستغلة اقتصاديا وسياسيا ويريد تطبيق برنامجه وتجسيد
فكره الليبيرالى داخل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية ، لكنه
يصاب بالفشل ، ويحجب الضباب الكثيف عن عينيه الرؤية
الصحيحة للعلاقات السائدة فى المجتمع المغربى . فهو يحارب
الفكر التقليدى/السلفى لانه يزيد من الاختلال والتخلف العقلى
للطبقات المغربية، وينتقد الفئات الاجتماعية/الاحتكارية التى تستغل
الطبقات الشعبية ، وتتحين الفرص للانقضاض على ما يلبى
حاجياتها الذاتية ولو كان على حساب الناس الابرياء والعزل .
هذا ما يعبر عنه بوضوح حمدون ، عندما يتوجه بالكلام الى
ادريس ومارية «اشتغلت مع الحكومة خمسة عشر عاما بلا طائل
وبجانبى الاروبى يبنى ويعلى . اقول فى نفسى . الارض ارضنا .
هم رجال ونحن رجال ، لماذا نترك لهم الدنيا يتمتعون فيها،
لماذا لا نعندهم ؟ تقربت اليهم واستشرتهم . الحق ما وجدت

عندهم الا الخير، ثم نكرنى الله بارث فاغتنمت الفرصـــــة واشتريت قطعة ارض من ارملـــة كانت فى حاجة» (ص 73)٠

ووسيلة ادريس الى العدالة الاجتماعية وتغيير الهياكـل القائمـــة هى «الثقافة» التى تتكفل بانتقاد الماضى وبلـــورة الرؤية الى المستقبل ٠ لكن هذه الثقافة تصبح شيئا ميتولوجيـا لانها لا تعبر عن الطبقات المستغلة صاحبة المصلحه الاولى فـــى التغيير والتسيير ٠ ويصيبها التذبذب وروح الارتجال لان الاصدقاء فى الدراسة قد استفادوا من ثقافتهم وبقى هو (ادريس) يـــزاول صنع الكلمـــة ويكتب فى الجرائد ٠ ومن هنا تتخذ ثقافته صفة مطلقة لا ترتكز على اسس مادى وبشرى يعطيها صفتهـــــا الشرعية مستقبلا ، واكثر من ذلك ، فانها تتسم بالتجريبيـــة ، لانها تنشـــد التغيير من طرف «النخبة المثقفة» وافـــراد معينين دون الرجوع الى الطبقات العمالية وحليفتها المخلصة طبقـــة الفلاحين ، كقوى قـــادة الثورات السياسية والاجتماعيـــــة والثقافية ، بحكم موقعها من نمط الانتاج السائد والضـــــرورة التاريخيـــة لعالـــم العربـــى ٠

ان البنية العامة للرواية تبدو متساوقة مع التركيب العام للشخصيات ولما يمثلونه من فئات اجتماعية وانمـــاط للوعى ٠ وحتى تكتمل الرؤيـــة للعالم التى يريد التعبير العروى عنهـــا سنعمد الى ابـــراز الخطوط والملامح الرئيسية للشخصيـــــات المهمة داخل الروايـــة ٠ الملاحظة التى يجب ان نبديها هنا وهى ان شخصيات رواية «اليتيم» لا يمكن الحسم فى دورها فى العالم الروائى لرواية العـــروى ٠ لان كل شخصية تتخذ ابعـــــادا مختلفة ، وتتسم بالانفصـــام والازدواجية ٠ وهذا ما يجعـــل كل حكم مسبق وقطعى سابق لاوانه ، ويكون بالتالى تجنيا علـــى الفهم الصحيح للرواية ٠ ولكن ، مهما كان الحال ، فاننـــــا

سنعمــد الى ابــراز المحاور الاساسية التى يتموضــع بالنسبة اليها ادريس/أليتيــم •

هناك فى الرواية ثلاثة محاور رئيسية وهى : ماريــة ، حمــدون ، وجليــل •

وسبق لنا ان فصلنا الحديث فيما يخص شخصية جليل ، من خلال البنية التى يحتلها فى الرواية • ولم يبق لنــا الا ان نوضح المعالــم الفنية والاجتماعية لماريــة وحمدون •

أ ــ مارية : كيف تقدم لنا الرواية هذه الشخصية ؟

((المرأة مغربية الاصل• تربطنى بها علاقة عائلية • ذهبت الى الخارج للدراسة • مكثت فى فرنسا ثم انتقلت الى امريكا• منذ شهــر ونصف وصت الى الدار البيضاء • قالــت انهــا تشتغل فى التعليم وتهىء بحثا عن المغــرب • مكثت شهرا فى الصديقية ثم عــادت الى البيضاء)) (ص 83)• انها بطاقــة التعريف التى يقدمها ادريس لمقر البوليس عند الاختفاء المفاجىء لمارية • فهى قد هاجــرت الى الخارج مضطرة لاسبــاب ثقافيــة/اجتماعية لم تقدر البقاء داخل مجتمعها التقليدى الذى يسلب حريتها بحكم التقاليد العتيقة والوشائج الاسروية المتعفنة بفكر غيبى متسلط • ان هذا الفكر قد جنى عليها وعلى كل من ينتمى الى جيلها (ادريس ، شعيب •••) فقد فشلت علــى المستوى العاطفى مع ادريس ، وفشلت على المستوى الواقعى/ التاريخى الذى يشل جميع الامكانيات الادارية التى تتمتع بهــا ، فوقفت مشدوهة امام طريق مسدود تنتظر الخلاص ، فيكــون الغرب البديل الوحيد للخروج من هذه ((الازمة)) فهجرت ادريس بعد ان وعدته بقولها ((غدا ، غدا نلتقى •••)) ، ((هذا وعــد مارية لما غادرت المغرب منذ خمسه عشر عامــا)) (ص 16)•

هاجرت الارض «غاضبة يائسة» (ص 16) وبعد الجولة في الخارج عادت لتدرس «مدينة اليتيم . هذا هو اسمها منذ القدم» (ص 60) فمارية تمثل ذاك الانجذاب السحري نحو الغرب ، او «الآخر» بتعبير العروي نفسه . هذا الغرب الذي يستهوي الجانب الايديولوجي لادريس . كما تمثل «الانفصام الفكري» المخزون في ذهنه ووعيه والذي يجد اتزانه في الغرب/النموذج . فاذا كان ادريس ، كما رأينا يبحث «منذ سنوات عن شيء غامض» يشعر انه سر من اسراره (ص 18). فان مارية تلبي جانبا من هذا البحث الوجودي/المعرفي . فهي لم تات الى المغرب – كما هي عادة كل مهاجر – لمعانقة الاحياء والاهل وقتل روح الغربة التي كونت عقدا نفسية لها ، وانما عادت هنا نغرض معين . ثم «اطلب ان تأتي الى المغرب» الظروف هي التي ساقتني» (ص 27) ومارية رغم التجوال في «بلاد الكفر» لم تنس المضى ، لان «النسيان يحتفظ بجرثومة الذكرى» (ص 27) ولم يكن هدمها كما يتخيل ادريس «فهم المدينة» وانما هدفها «وصف الحياة التي يحياها بعض سكانها» (ص 28). انها تجاوزت ذلك الصراع الذاتي والحضاري الذي خاضته في «الغربة» ما بين ادريس/عمر. فهي قد تمردت – حسب الامكانيات المتوفرة لديها – على وضعها العائلي/الاجتماعي لتنتهي الى طرح السؤال الحضاري على ادريس/اليتيم : «من نحن» و «كيف ينبغي ان نكون» ، لانها تعلمت «الصدق في غربتها الطويلة» (ص 36) ، لكنها بقيت في عرف ادريس دائما «وحيدة ، حرة ، يتيمة ، مغتربة ، سائحة...» (27) ، وكما اشرنا الى ذلك ، فشخصية مارية تبقى قابلة لشتى التاويلات كغيرها من شخصيات الرواية نظرا لكتابات العروي المعقدة وغموض افكاره التي يطغى عليها

كثيـر من التجريـد ، كما اعترف هو شخصيا بذلك (2).

لكن الذى يجب ان نلاحظه هو انه برجوعها هذه المـرة اصبحت ((منجا)) لادريـس يصب داخله اشجانه واحزانـه الذاتيـة ويبوح لها بأسراره واحلامه واحباطاته المعنويـة والمادية ((لا اريـد ان اكلمك بالليل عن احزان النهار . حاولت ان ادفن تلك الاحزان فى الكلمات ولم ارض بالنتيجة)) (ص 87).

انها المتنفس الوحيد لهمومه المثقلة باحزان الماضـى والحاضر وتخوفات المستقبل ، بل ، وتيتم الذى اصـاب المجتمـع المغربـى والعربـى عامـة .

وهى بعد تنقلها من البيضاء الى الصديقية لانجاز بحثهـا وبمساعدة ادريس صديقها ، شاركت ظاهريا فى الحياة العامـة لسكان هذه المدينـة ، فدرست الظواهر الاجتماعية على طريقة علم الاجتماع البورجوازى ، الذى كان انعكاسا للاطروحـات الفكرية والسياسية المبررة للعالم الراسمالى . ان هذا الغـزو الفكـرى هو الذى لم تنتبه اليه ماريـة لا من حيث المنهـج نحسب (الوسيلة للتغيير — كيفية العمل) وانما من حيث النتائج المتوصل اليها : ((الحياة فى الصديقية مملة ، لا توجد جمعيـة ثقافيـة ، ولا مكتبـة عمومية ولا دار جماعـة)) (ص 60) ، هذا النمط من العلاقات الثقافية والاجتماعية للصديقية ، كان نتيجـة حتمية فى نظر مارية/ادريـس ((لان الادارة تستقل بكل الانشطة ...)) (ص 60) ، فكان من البدهى ان لا تجـد فى ((الصديقية مدينة متميـزة)) وانما ((تجمعا منقسما على نفسـه وظيفته نشر العقلية الاقتنائية التى تعتبرها لـب العقليـة

(1) — العرب والفكر التاريخى . عبد الله العروى . دار الحقيقة بيـروت (من التمهيـد).

المصرية)) (ص 64) ، وطبقا لطبيعة هذا التجمع لمدينة الصديقية والملامات النفسية بين اهلها ، فان سكانها اصبحوا ((اشياء)) يمثل كل واحد منهم ((رقما تسجيليا)) فى سلسلة النمط الاقتصادى/الاستهلاكى التبعى للمجتمع المغربى : الناس ((اصبحوا اشباحا ترمز اليها ارقام فى سجلات مصلحة الضرائب او دار الخيرية)) (ص 64) ، ومشروعها هذا ما هو الا بداية اولية للبحث المهم الذى وجب عليها ان تقوم به وهو : اللغز الموجود فى قلب ادريس والمحفور فى وجدانه (ص 64).

ب ــ حمدون : الشخصية الثانية بعد مارية ، التى لها تاثير كبير على ادريس . ينتسب الى عائلة بربرية هاجرت من سوس ، بعد ان شارك جده فى حملة ابن دهان ضد مربيه . او كما يقول ادريس : ((لم يمكث حمون طويلا فى المدرسة . كان ذكيا ، مطلعا على كثير من الامور ، لكنه كان مسنا . لم يتحمل حياة الداخلية . رجع الى سوس وتوظف فى البريد . وبعد سنوات قليلة انتقل إلى مكتب جليز . جاء بعدها الى الصديقية مرارا فى فصل الصيف واحيى الصلة مع افراد العائلة)) (ص 70).

حمدون هو رمز الطبقة الاقطاعية/الكمبرادورية التى استفادت من ثمرات الاستقلال السياسى ، وحلت محل المستعمر فى استغلال الاراضى والمزروعات ، واستخدام الفلاحين الفقراء/المأجورين داخل الضيعات الكبيرة (رباعين ، خماسين ...) ــ بعد ان كانت ايام الحماية فى خدمة المستعمر ومن اعوانه المخلصين .

فأصبحت الارض بالنسبة اليها المجال الحيوى لنمو الراس مال وتراكم فائض القيمة ، ((لابد من رأس المال والمال ما يجى فى هذا البلد غير من الارض)) (ص 71) لذلك

فهو يقول لادريس «انت صغير وعندك الولهة نبع ، لكن ما تطول . بكر وادخل المعمعة» (ص 71) . هذه الهيمنة التي تمارسها الطبقات الاقطاعية لا تقف عند حد استغلال قوة عمل الفلاحين ، بل تتعداها الى عقد الصفقات الشكلية واعطاء الوعود البراقة للوصول الى اهدافها الخبيثة . لذلك نجد حمدون «نقب حتى عثر على المراة واتفق معها على ان يصرف عليها مدى حياتها مقابل تنازلها له عن سهمها» (ص 71) والاحتماء بالتشريع الاسلامي (الدين) كأداة ايديولوجية فعالة للسيطرة على «الاميين» من الطبقات الشعبية . وحمدون يبرر هذا السطو على اراضي الآخرين بتعليلات غيبية/ ميتافيزيقية تطمس الاسباب الحقيقية لوجوده كمعبر عن طبقة معينة «قدعت لي بالخير : نعمتي ، الله ينعمك ! فكان دعاؤها السبب . وجدت بلا تعزيم ولا عفيه سوسي اماء من اول يوم» (ص 73) . ونجد تصور هذه الطبقة التي ينتمي اليها حمدون في هذا القول الصريح «انكر يا ادريس ماذا كنت اقول لك وانت طالب ! اما الجندية واما الهندسة الزراعية . لكن ادريس تاه . دفنت أمه المصران في غير محله» (ص 74) . لاشك أن التكوين الايديولوجي لادريس يستمد من المنابع التالية: الفكر الليبرالي/السياسي لمارية ، ومن الافكار السياسية والحقوقية لجليل ، والموقع الاجتماعي للطبقات الاستغلالية (حمدون ، الباشا ، الفقيه الرافعي ...) ولكن المرحلة التي تصورها الرواية تجعلنا نحس ان تأثير مارية يتقلص ليكمش في التذكر والاحلام المرتبطة بالطفولة وبايام الصفاء والهناء التي يصبو اليها ادريس ، وتظل افكاره في مرحلتها الاولى ، ايام الحركة الوطنية هي الدعامة الموجهة لخطواته ابان الازمة السياسية وحصول المغرب على استقلاله المشروط . فهو يلاحظ بعد خروجه من «الغربة» وتبدل النظام الاستعماري

ان لا شىء تغير ، وان الظلم والتفاوت لا يزالان قائمين : لذلك لا يستسيغ التبريرات التى يقدمها له حمـدون «ذاك وقت وهذا وقت سـر لمكنـاس وحل عينيك ، النعسان يتعلم» (ص 71) او جليل «تشجيع المصانع الاجنبية» (ص 35)٠ انه يدرك بوعيه حتميـة استمرار الجدليـة حينما يقـدر مصارعة الافكـار الغيبية وتغيير البنيات السياسية والاقتصادية ، باعادة النظـر فى الوسيلة والتحليل الموجه تفكره وممارسته ٠ ولا يتـرك للميتولوجيا ان تنتصر على الواقع الحى لبلاده ، فيختـار ان يضطلع بدور المثقف الطليعى (بمفهوم العروى طبعا) المنفصل عن منطق التاريخ ليرتـاد الى اعطاء قـوة مادية لفكره بـدون الالتفات الى سند بشـرى يقويه ، ولهذا تقول له مارية «انـت ضمير المدينة» (ص 66) ويكون البديل عنده ، خارج واقعـه «لو هاجرت لنجوت الى بر النضج» (ص 38 — 39)٠ وهـذا اختيار له ما كيسـنده فى الصورة العامة المرسومة لادريـس و انه كان دائما ينشد الفكـر الليبرالى والاقتصاد الحـر واتاحة الفرص للجميع ، ويتحرك ضمن النخبة المثقفة (او فى نطـاق هامشى) لا يمس المركز الفعلى للسلطة والطبقات التى تساندها، اى ان تعبيره عن رفضه للظلم والاختلال ، وان اتخذ شكـلا سياسيا ، فانه لم يمـس القوانين المتحكمة فى تاريخ المغـرب واغناء الفكر التقدمى الثورى الذى يعطى فرصة التغيير الطبقات الشعبية وكل المحرومين على وجه الخارطة الاجتماعيـة/ السياسية ٠ ومن ثم يسهل علينا القـول بان ادريس يعبر عـن فئة بعينها ، وان الرؤية التى يدافع عنها قد تصادف تاثيرا من هذه الطبقة او تلك لكنها تبقى رؤية فردية/محدودة غير منسجمة مع الطموحات العامة للجماهير العربية ، ولو انها تعبر عن تيار الوعى لانه تعبير يفتقـر — كما قلنا — الى الطبقة المساندة له٠

4 — الكتابـة والتركيـب الفنـى :

أ ـ الاسلـــوب واللغـــة :

الذى يثير انتباهنا عند القــراءة لرواية ((اليتيم)) هـــو كتابتها المتميزة ، ولغتها الشاعرية الموحية ، التى تمطـــى لاسلوب العروى خاصية متفردة . وهذه اللغة الموحية المتشكلة لقاموس خاص يكتسب دلالاته ووظيفته من مجموع المواقف التى تحيط بالاشخاص والعناصر المكونة للبناء الفنى للرواية .

وشاعرية اللغة عند العروى فى روايته لا تعنى كثـــرة التشبيهات والاستعارات والمحسنات البيانية والبديعية ، كمـا يتبادر الى الذهن لاول وهلة . وانما تعنى المناخ الفنى والروائى العام الذى اجتهد الكاتب فى خلقه وابداعه ، متوخيا من كـــل ذلك هدفا معينا فى كتابته ، لجعل اللغة والتعبير فى اليتيـــم يتخذان ابعادا شعرية بالمعنى الواسع والعميق للكلمـــة .

ونحن نرى ان هذا النوع من الكتابة عند عبد الله العروى، هو شىء مقصود من طرفه ، لانه اراد ان يخفف من المفهـــم البسيط المنتشـــر عند القراء ، وهو تتبع الاحداث والمواقـــف حتى النهاية فى خط افقى محض . وان يشعرنا بأن ما يجــرى فى رواية اليتيم هو شىء يمكن ان نقول عنه بانه ثانـــوى ، اذا ما قيس بالاغراض الاخرى التى يسعى الى ابرازها وتوضيحها على مستوى المضمون والكتابة . وقد حقق هذه الكتابة الخاصة فى اللغـــة والتعبير من خلال عدة عناصر اهمها :

اولا الاستعارة الخاصة ببناء الرواية : ونعنى بذلك توفير عناصر اساسية فى بنية الرواية تساعد على شحن اللغـــة بمدلولات/معانى/ظلال موحية . ونجد هذا واضحا فى وضعيـــة ادريس كبطل يجابه عدة مواقف وانماط من الوعى (ايديولوجيات) تحاول ان تنشر وتنمى قوى الغدر والشر فى هذا العالم . وهذه

الوضعية السوسيو ثقافية الخاصة باريس (مارية ١٠٠٠) تبرر اللجوء الى استبطان الذات واستحضار الذكريات ومزج الواقع بالاحلام ((وتشكل المسافرة المنتظرة ؟ هل حافظت على محياها كما عرفته قبل خمس عشرة سنة ام ابدلته بوجه مستعار ؟ كانت وهى شابة نحيفة صفراء ، من النوع الذى لا تؤثر فيه السنون رغم انسيابها . لكن تغير الطقس والتغذية والاكثار من مواد التزيين ، الم يؤثر كل هذا حتى فى امثالها ؟ وانا ؟ كيف تتخيلى الآن وهى فى الطائرة تقترب من شواطىء المغرب ؟ اذا كانت تفكر فى ، هل تتصورنى كما كنت فعلا أم كما تتخيلنى فى اطار الموضة الجديدة ؟ او عرفتنى معمما مجلببا ، هل كانت تحتفظ فى ذهنها بتلك الصورة ام تضع تلقائيا الجاكتة موضع الجلباب ؟ .. لماذا اخاف من المفاجآت ؟ لماذا اريد دائما ان استقبل الحادث قبل ان يحضر ؟)) (ص 15). (يحاور نفسه فى قاعة الانتظار بالمطار) . ومن ثم فان اللغة المستعملة فى اليتيم تمتح من اللاوعى/الوعى ومن الرؤى والهلوسات لتعبر عن الكبت الاجتماعى/الايديولوجى الذى يتفجرداخل النفس/المجتمع.

.لك نجد شخصية الاب (الماضى) الذى كان ((لا يسلم بالقتل قعادى الناس جمعا حيه لم يستطع معاداة شخص بعينه كانت قصة العبد صالح الجرثومة التى تسربت الى قلبه فعششت وافرخت وصبغت فى عينيه الدنيا والرجال بلون لا يبهت)) (ص 53) ، تقتبس الكلمات من قاموس التراث والعادات والتقاليد ((الدار لابد تردم بحال الديور الاخرى، هذه هى القاعدة)) ص 50 . ويتجلى هذا بصورة واضحة فى حكاية الاب لابنه عن القائد والعبيد والخدم والمطامير وما فيها . ((علاش الهموم ، الارض واسعة . ضد المحرث والمكحلة واجن من خير الرحمان . زمن الحرية مايدوم. اسمع الناس كل اللى بيدك قبل ما يجيء الروام)) (ص 52).

والفقيه الزافعي الذى يرجع الى التاريخ/الطلاسم/الخوارق وبصفة عامة القاموس الصوفى/الغيبى وتنويع الدلالات وشحن الالفاظ بالمجازات والاستعارات «الاعمال عناوين النفوس والمفاخر وأدوار معروفة منذ القدم يلعبها هذا او ذاك بالقدر لا بالقدرة ، نذكر الناس بها لايقاظ السرائر» (ص 54).

وثانيا تظهر لنا هذه الطريقة فى صياغة الجمل التى تتميز بعدة خصائص توفر لها نوعا من حدة النبرة وتعاقب الايقاع واسترسال موسيقى داخلية (الذكريات ـ الحنين الى شىء ...) ومن اهم هذه المميزات التركيز على الافعال (الماضى والمضارع خاصة) وادوات النفى والنعوت والمجازات: (انتبهت اليوم على الساعة العاشرة ـ لم ينقذ مما فى الدار الا القليل ـ كنت اراهم ماشيين جايين ـ قبض على العمائم والبلاغى وتفاصيل الكتان وخرج ـ الماضى الى مستقبل ، الحديد الى ذهب ، الاسفل الى فوق ، الثقل الى خفة ... استعمال الجمل ذات المحتوى المجازى والاستعارات والتلميحات: شوقى الزمن ، هذا قرن وجدوا من يبنيها واليوم مالقينا من يجيرها ـ اللغز فى قلبك يا ادريس ونسيت انت موضع اهتمامى الآن ـ مراكش ونسمة التاريخ فى بيداء افريقيا ـ آه، لو امكننا ان نصف دقيقة دقيقة حركات الصبيان اذ يعدو المرأة اذ تعجن والطير اذ يطير والجندى اذ يطلق النار ، نضع مقابل كل حركة الكلمة المناسبة والذهن فارغ لاننا مثل هؤلاء اذ يفعلون ما يفعلون ، حضور كلى فى عملنا .. ـ الجو مظلم ـ اليوم اظلم الجو وحجب السماء واصبحت مثل غيرى انسحب من البيضاء والتجىء الى شوارع تريستا وجنيف.
وهذا لا يعنى ان مجموع التراكيب والالفاظ فى رواية اليتيم هى كلها من هذا النوع ، ولكن الطابع العام/الغالب يستمد من

هذا الاتجاه فى التركيب والتوظيف اللغويين ، مما يجعلها رواية متميـزة عن لغة وأسلوب الروائيين المغاربة وتطويرا لنفـــة العروى فى انتاجه السابـق ((الغربــة)) .

ب ـــ المنظور السردى واستعمال الضمائر :

رغم ان العروى يستعمل ضمير الغائب ليحكى علـــى لسان ((راوى)) احداث الرواية ، فان المنظور السردى فى الحقيقة موزع بين السارد ووجهة نظر البطل (ادريس/المؤلف). ذلــك ان الحوار الداخلى والمناجاة والاحلام والذكريات تحتل حيـــزا كبيرا فى الرواية ، مما يعطى لادريس (مارية ، المؤلف) نقــل الاحداث والمشاعر ونوعية العلائق فى الرواية من وجهة نظره.

وهذا التركيز على ضمير المتكلم/المخاطب (انا = هو ، هم) يحد من دور السارد الذى يصبح فى هذه الحالة مقتصـرا على ربط الاحداث وادارة الحوار ، فى حين ان المونولــوج باعتباره رصدا للافكار والمشاعر فى لحظة تشكلها فى ذهــن البطل ، يحتل الصدارة ويوجه الســرد نحو نــوع يمكــن ان نسميه ((الواقعية الذاتية)) . اى الواقع كما يتلقاه شعور/ وعى وذاكـرة البطل الموشومــة .

وهذا التركيب الفنى للمنظور السردى هو الذى جعلنا نرى تكثير الضمائـــر وتنويعها فى الرواية لرصد المكونـــات الدلاليـــة/لسيميولوجية . فاصبح ضمير الغائب يجاور ضميــر المتكلم وضمير المخاطب المفــرد والمخاطب الجمع (ص 5 ، 7 ، 10 ، 11 ، 15 ، 14 ، 17 ، 20 ، 22 ، 26 ، 43 ، 42 ، 60 ، 68 ، 77 ، 83 ...)

ومما لاشك فيه ان الاعتماد على الســرد الطولـــى للاحـــداث والمونولوج وعلى المناجاة وروايه الاحلام وتداعى

الخواطر يخدم ذلك النوع من الاسلوب الشعرى واللغة الموحية لانه يسهل الانتقال من الواقع بكل تشريطاته الى اللاواقع بكل احلامه ومزج الوصف بالاوهام والهلوسات . وهذا له اهميته على توفير سياق لغوى يتجاوز تسمية الاشياء الى الترميز والتكثيف ونسج الظلال .

ج ــ الديكور :

الاطار المكانى العام الذى تدور فيه احداث ((اليتيم)) وتشرح داخله افكار العروى ، متنوع بقدر تنوع عينيات الشخصيات الاساسية . ويمكن ان نلتقط عدة عناصر مؤطرة لديكور الرواية :

ــ شقة ادريس
ــ منزل علية
ــ دار جليل
ــ الحياة فى الدار البيضاء
ــ الفندق وجامع الفنا فى مراكش ..

وهذه البنيات المكونة للديكور هى التى تتحرك فى اطارها شخصيات الرواية ، وتؤثر بالتالى فى سلوكها وتصرفاتها. لذلك نجدها تحظى بالعناية الكبيرة من طرف الكاتب . اذ يتوخى من ورائها اظهار تاثير الشروط المادية/الاجتماعية على مواقف الشخصيات . ومن ثم يسعى الى تقديم الاحداث من منظور واقعى موضوعى . فالحياة الاقتصادية/الاجتماعية فى الدار البيضاء هى التى ادت الى تقسيم العمل الاجتماعى بين الافراد/ الطبقات .. فاعطتنا ((علية)) التى تبيع العقد والصدف والخيوط، والمشاكل النفسية/الجنسية من عاطفة مدغدغة وهجران الفراش

لدى الطبقات الدنيا خاصة . وهذا الارتباط بالحياة المادية هو الحافز الى فرز طبقات مستفيدة من الخيرات المادية/البشرية للبلاد (جليل ، حمدون ، الباشا ...) وتأطير وتكوين فئة مثقفة لم ترض بالواقع المفروض عليها من «المفوق» (ادريس ، مارية ..) فكان من الطبيعي ان نلتزم بالوقوف الى جانب العدالة الاجتماعية/الانسانية ونشدان الحرية فى اطار التغيير العام/الكلى للبنيات الاقتصادية والسياسية . لكن هذا لا يعنى اهمال الذات الفعالة الشخصيات بل يصبح ديكور الرواية مساوقا لذات ادريس/مارية فى محو كل تقليد فكرى/اقتصادى من شأنه ان يخلق ازمات نفسية او عقد مرضية يصعب تغييرها فى الحين (الاب ، الفقيه الرافضى ..) لهذا كانت عناصر الديكور متوازية مع شخصيات/افكار الرواية دون ان تبرز كتضاريس موثرة وموجهة للافعال والمواقف.

أ ــ عبد الله العروى والاطار الايديولوجى للتيه

«ان الثقافة كشكل ايديولوجى هى انعكاس للسياسة والاقتصاد فى مجتمع محدد ، لكنها تمارس بدورها فعلا ملحوظا على السياسة وعلى الاقتصاد فى هذا المجتمع» (1) بهذا المعنى العلمى الدقيق الذى اعطاه ماوتسى تونغ للثقافة ، يتحدد فى الوقت نفسه دور المثقف الايديولوجى/العملى داخل المجتمع . فالثقافة ليست معزولة عن العلاقات الاجتماعية بل هى مرتبطة بالوضعية الطبقية وبالصراع السياسى والايديولوجى ، حيث ينعكس على المستوى الفوقى الصراع الذى تخوضه الطبقات الاجتماعية ووجهات نظرها المختلفة كجزء/وامتداد للصراع

---

(1) ــ ماوتسى تونغ . الديمقراطية الجديدة (المؤلفات الكاملة)

الطبقى ، وهى فى المقابل كذلك تفعل بدورها فى ذلك الصراع وفى البنية العامة للمجتمع .

هذا الارتباط للثقافة بالمجتمع يجعل الطبقات السائدة سياسيا ان تعمل بكل ما تملك من وسائل (صحف ، اعلام، كتب ...) من اجل ان تكون ثقافتها هى السائدة ، وان تؤدى الدور الواجب عليها القيام به : الدفاع عن الاستغلال الطبقى واضطهاد الجماهير الشعبية والابقاء على الاوضاع كما هى. ويكون لها ابناؤها الذين يعبرون عن حاجياتها الثقافية ويبلورون وجهة نظرها فى ميادين الادب والفن والفلسفة .. كما ان للطبقات المناقضة لها ، مثقفوها الذين يدافعون عن مصالحها وطموحاتها . ويتحدد هذا الاتساع للثقافة لدى هذه الطبقة او تلك بالمكانة التى تحتلها فى المجتمع من حيث وزنها السياسى ودورها فى الصراع الطبقى ومكانتها من عملية الانتاج . ومن هنا نرى ان الوعى الطبقى للجماهير العريضة يتقدم كلما اتسع الحيز الذى تشغله الثقافة المعبرة عن/والملتحمة مع هذا الوعى . والمثقف بوجه عام، ليس فوق الطبقات ـ كما يعتقد ـ بل هو وليد المجتمع والصراع الطبقى ، ومن ثم كان معبرا عن طبقة معينة وحامل لواء ايديولوجيتها ، بتعبير آخر ، هو ينتمى الى الصراع الطبقى ، ويعتبر انتاج اوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية فى كل مرحلة من المراحل التاريخية لتطور المجتمع .

من هذا المنظور يصبح العالم العربى ، الذى يعيش فى اوضاع متخلفة اقتصاديا وسياسيا وايديولوجيا فى حاجة الى مثقفين عضويين يلتزمون بقضايا الجماهير ويعبرون عن (الكبتها) الاجتماعى والروحى الموروث . الذين يبثون وعيا طبقيا ثوريا فى المجتمع من خلال مساهمتهم الفعالة الى جانب الطبقات

الشعبية فى مواجهة الطبقات الرجعية بهياكلها الايديولوجيـــــة والسياسية والاقتصاديــة ٠

واذا اخذنا المغرب فى السنوات الاخيرة ، نجد ان نمـــو الوعى الثورى وخاصة اواسط الستينات قد ارتبط جدليـــــا بالتحولات الاجتماعية والصراع الطبقى فى المغرب منذ 1965 ٠ حيث عبرت الجماهير وفى مقدمتها الطلائع المثقفة عن طموحها فى تجاوز الفكر الاصلاحى السياسى الذى عجز ــ شكـــلا ومضمونا ــ عن تحقيق آمال الجماهير المغربية ٠ ومن هنـــا كانت هزيمة يونيـــو (حزيران) تصب فى نفس الاتجاه لتجذير الوعى الصحيح وبروز المثقف العضوى المرتبط بقضايــــــا العمال والفلاحين ٠ كما اكدت عجز الفكر الاصلاحى/البورجوازى (بعثية ، ناصرية ٠٠٠) عن تجسيد طموح الجماهير الكادحـــــة العربية فى التحرر من الكيان الصهيونى/الاستيطانى وحليفه الدائم الامبريالية ٠ من هذا الوضع المحدد تاريخيا ، يصبح المثقـــف ــ بعكس ما ينظر العروى ــ ليس الذى يقيم فصلا تعسفيا بيـــــن البنية الطبقية فى المجتمعات العربية واشكال الوعى المعبر عنهــا، كما فعل ادريس/مارية فى رواية اليتيم ٠ حيث جعل هـــــذه الاخيرة (الاشكال ٠٠) فى مركز التعالى عن الواقع العربـــــى (المغربى) والانفصال عنه ٠ وبالتالى تقديمها للقارىء فى شكـــل احكام ذاتيـــة ناتجة عن تأملات انفعالية لا ترى فى الواقـــــع المغربى غير الجانب الثقافى فقط (لو قرأت ما يكتبون ولو عرفت ما نعانى لتحريك هذا البلد لما استغربت مما اقول) (ص 34) ، (القول موجه الى مارية) ٠ فهذا الطموح الذى يسمى اليـــه العروى/ادريس فى انجاز برنامجه السياسى/الاقتصادى على اعتبار ان ((الدولة القومية)) هى دولة ((البورجوازية الصغيـــرة الظافرة)) (ا٠ع٠م٠ ص 87)٠ والحجج التى يقدمها العروى لتأكيد

هذه الفكرة ، هى القوة العددية للبورجوازية الصغيرة فى المجتمع المغربى . العروى ينظر الى هذه الفئة وكأنها تشكيلة اجتماعية متجانسة كثيرة وواسعة العدد . تتكون من المنتجين الصغار والحرفيين واصحاب المهن الحرة والفلاحين المتوسطين والصغار والفقراء واشباه البروليتاريا فى العواصم الحضرية خاصة . لكن هذه البورجوازية الصغيرة فى بلدان التبعية للامبريالية ، حيث يغيب التصنيع الوطنى ويتجذر الوعى الغيبى وتستعمل «الدولة» لتوسيع سيطرة الاقليات الحاكمة ، لا يمكن ان تستولى على السلطة السياسية (الثقافية كذلك) لان هذه الاخيرة ترتبط بعوامل اخرى لا علاقة لها بالنوعية الكمية للبورجوازية الصغيرة. فالمسؤولية التى يلقيها العروى على ادريس/مارية، كمثقف ينتمى الى هذه الشريحة من البورجوازية الصغيرة ، وجليل ، لتحديث المجتمع المغربى . ما هى الا مغالطات فكرية/طبقية تحاول طمس المعالم الحقيقية للتحرر الوطنى/الطبقى .

فالبورجوازية الصغيرة نجدها فى المغرب هامشية من حيث موقعها فى الانتاج (ادريس يعمل مصححا ، مارية موظفة فى مكتبة ثم مدرسة ، علية تبيع الصدف والعقد ...) تعيش على مخلفات البورجوازية الكمبرادورية ، وهذا ما يقرنه جليل بالحرف «اوصانى ابى ان اشترى دائما ولا ابيع ابدا ، كل ما تراه اشترى قبل 1920 من الجديدة والصويرة من نجار وقناصل واتى به هنا على ظهور البغال والجمال . هكذا كانت تعيش البورجوازية الكوبرادورية» (ص 45) . ويتصاعد عليها الخناق الاقتصادى ، بل نجد فئات واسعة مستهلكة وغير منتجة . فضلا عن كونها تسيطر عليها العلاقات الراسمالية للدول الاحتكارية والربح (المهن الحرة ، التجار الصغار ...) والتطلع لاحتلال المناصب وتنمية الرأسمال والملكية الخاصة .

وهى فى تحديد افقها ضمن التطور والسيادة السياسية والاقتصادية تجد نفسها محكومة بفكر اصلاحى ، (تخاف المد الثورى) حيث انها فى عملها لقلب الكمبرادور لا تسعى الى التغيير النوعى للمجتمع والعلاقات القائمة لان هدفها يكون مرتبطا بالملكية الخاصة (الانانية الفردية) وتوسيع شبكة العلاقات الرأسمالية . وبحكم واقعها الاجتماعى والاقتصادى داخل البنية العامة للمجتمع فانها لا تعارض الايديولوجية الغيبية السائدة معارضة جذرية ، بل نجدها تتارجح بين التشبث بالفكر الدينى والاخذ من الفكر العلمى هذه الفكرة او تلك (الفئات ، الانتقائيه) كما هو حال شخصيات اليتيم . ونجد ذلك واضحا فى الاحاديث ((التاريخية)) التى يذكر بها الاب ابنه ادريس : يحكى له عن الاستعمار والسلطان والفواد ... وعن ((دولة العنف والكبرياء والتعاطف الكذب)) (ص ١٥) ويتوجه اليه بالنصح التالى ((عليك بسيدى حبيل واترك مالا يعنيك)) (ص 58). فيكون دور ادريس الانصات والاستعداد من الموعظة ((كنت انصت الى صوته ، صوت الانشراح ، هدير الريح العاصف فوق كثبان الرمال ، واحس ببروده تندس فى فؤادى كان الشيطان يخاطبنى من وراء حجاب . ((استغفر الله واستعطفك يا ابت)) وكذلك فى اقوال ماريه التى تمثل جانبا خصبا من اهتمامات ادريس الفكرية ، وتعلمه الصدق كما يمرس فى ((بلاد الكفر)) ، ويدونها ما كان لادريس ان يدرك ان ((الامر لم يكن ممكنا وحسب بل كان منذ البداية ، حسب كل المؤشرات ضروريا متحتما)) (ص 90) . فهذا الفكر الانتقائى لدى شخصيات اليتيم يخدم بالدرجة الاولى مصالحها الطبقية الضيقة ، لان الشريحة الاجتماعية التى ينتمون اليها ، تكون مواقفها السياسية — انطلاقا مما سبق — تتصف بطابع التذبذب والضبابية فى رؤيتها للعالم من حولها ، يقول ادريس ((فى الواقع انى متردد ، اتارجح بين الامل

واليأس» (ص 41)· كما قد تسود وسطها العلاقات الوصولية/الانتهازية والتوفيقية ، وهذه الصفات تتعمق حدتها حسب الأوضاع الملموسة التى تعيشها وطبيعة التناقضات داخلها ومستوى الصراع الطبقي فى المجتمع · ولكن الفئات الدنيا منها على الخصوص تطمح الى التغيير الذى يجعلها تلعب دورا تقدميا فى ظل شروط التخلف والتبعية ، فتساهم فى التحولات الاجتماعية والسياسية وتحسم تذبذبها الى جانب الطبقات المؤهلة تاريخيا وسياسيا · وهذا ما لم يفعله ادريس ولا مارية فى اليتيم ولا شعيب فى الغربة · فكلهم يبحثون عن ذواتهم وتتميم مواقفهم بالخوف والانتظارية · وكل واحد منهم يبرر ذلك بان المجتمع لازال يعيش فى كنف الفكر التقليدى/السلفى· وان المثقفين لازالوا فى حاجة ماسة الى تربية ووعى ايديولوجيين ، حتى يستطيعوا فى نظر ادريس/المؤلف انجاز مهام المرحلة الحالية وهو برنامج الدولة القومية وتحديث المجتمع العربى عن طريق تبنى الفكر الليبيرالى الذى عاشته اوربا فى القرون السالفة· «ان المشكل الذى احوم حوله منذ سنين هو الآتى : كيف يمكن للفكر العربى ان يستوعب مكتسبات الليبيرالية قبل (وبدون) ان يعيش مرحلة ليبيرالية» (ع·ف·ت· ص 7)· من هذه الارضية الفكرية/الايديولوجية يصبح دور المثقفين ليس نقل الوعى السياسى الى الطبقات الدنيا كما يقول لينين والمساهمة فى اقتلاع جذور البنيات القائمة وانما ، كما يقول العروى «هو السيطرة على المجال الثقافى» (ع·ف·ت· ص 35) ، وهذا يتنافى مبدئيا ــ وكما اشرنا ــ مع اطروحات المادية الجدلية واهتمامات المرحلة التاريخية التى يعيشها المجتمع العربى · فالشروط العينية للمجتمع المغربى هى التى تحدد جدليا النظرية الصحيحة والرؤى الكونية والانسانية القادرة على استيعاب المعطيات الاقتصادية والسياسية والثقافية وليس شروط اوربا

فى القرن 18 . فاتخاذ الغــرب وايديولوجية كنموذج يقتــدى ، ما هو الا افتــراء ومغالطة يسقط فيها العروى كغالبيــة المثقفين البورجوازيين الذين يتخذون الاشكال التعبيرية مشجبا يعلقون عليه افكارهم وشطحاتهم الذهنيــة .

ان قول مارية فى حوارها مع ادريــس : «لن تصدقنى ... لم اختــر ان اتى الى المغــرب» (ص 26) وقول ادريس نفسه «لو هاجرت لنجوت الى بــر النضج» (ص 38) وتأكيد جليــل «اننا باتصال دائــم مع الاجانب ، نراهم يفضلون التعامــل مع الدول التى تتخذ مسؤولياتها كاملــة . نحن لا نضمن ولا نشجع المصالح الاجنبيــة ، فهى غير مطمئنة . اذا اعطيناها ، نحن رجال الاعمال ، ضمانات قيل : فى تصرفنا عدم ثقة واذا ترددنا رفض الاجانب اعانتنا بأموالهم وخبرتهم» (ص 34 ـ 35). يوضــح بالملمــوس فكر العروى المتثبت بما يسميه «ماركسية ذاتيــة» خاصة بالمثقفين العرب ، نأخذ الغرب كقيمــة استعمالية وتبادلية فكريا واقتصاديــا وسياسيا . فالتاريخ عند العــروى يتوقــف عند الغرب (اللا انا) (ا.ع.م ص 229) باعتباره يشكل لحظــة «الكمال» ، وهى اللحظة التى سوف يعى فيها العالم العربــى نفسه ، لاننا عندما نرفض الغرب متمثلا فى الليبيرالية فاننــا «نرفض ما لا نملك (...) نستهزىء بالتراث الليبيرالــــى ، الضيق ، المحدود ، السطحى ، ونحن لم نستوعبــه بعد» (ع.ف.ت ص 14). هاهنا نجد موقف العروى واضحا مـــن التطور التاريخى للمجتمع العربى . فالديالكتيك عنده محاط بدائرة مثالية هيغيلية ، يمشى على رأسه بدل قدميه ومن ثم وجــب قلبه فى الحين ، ليتضح للعروى ان «تشطر الواحد ومعرفــة اجزائــه المتناقضــة هو اساس الديالكتيك» (1) .

(1) ـ لينين : حول الديالكتيك . المؤلفات الكاملة . المجلد رقم 38 ص 339. دار التقــدم . موسكــو .

فهذا المبدأ هو الذى يجب ان يتحكم فى اى نظريـــة موضوعية تطمح الى تحليل وضعيه كل مجتمع ، باعتبـار ان التناقضات السياسية والطبقية هى من العناصر الاولية للجواب على الاشكالات التى يطرحها ذلك المجتمع من اجل تغييره .

فعندما يؤكد جليل على تشجيع الدولة لرجال الاعمـال ومساعدتهم ، ليكونوا ضمانه للمصالح الاجنبية ، انما يعبر عن الجانب الاقتصادى الليبرالى الذى يدعو اليه العروى فى اطار برنامــج ((دولته القومية)) لقيادة ((النخبة المثقفة)). فهــو وان دون ينتقد التقليد (السلفية) كيديولوجيا ــ سوف نوضح هــذه النقطة فيما بعد ــ فانه يستبدل تقيد اماضى العربى (الاب ــ الفقيــه الرافعى ــ عايشة البحريه ...) بتقليد ماضى غربى (جليل ــ مارية ــ ادريس) تجاوزه التاريخ .

من هنا يصبح العروى ويلح غير ما مـرة بانه فـــى ((الوقت الحاضر لم تتغير قضيتنا ، بما ان الامر يتعلق دائمـا بترحيد الأنا تدريجيا (التقليــد) واللا أنا (الغرب) ولكن لهـــذا السبب بالضبط لم يكن الحل التقليدى شديد الاغراء ، وعلـــى الاخص ان الديالكتيك ، حتى المادى . ليس منصورا بالضرورة، بسبب وضعنا الحاضر وتجربتنا الماضية ، على نمط الخيالــى)) (ا.ع.م.ض 229) واذا لم نفعل ما امر به العروى فان التاريخ يبقى ساكنا وجامدا جمود الديالكتيك عنده ، وهذا ما يفســر الاه ادريس فى حديثــه مع ماريــة :

((هيم تفكــر)) رفعت بصرى مرأيتها تبتسم وتنظر الى نظرة بريئة غير ملحـــة كنظـــرة الممرضات . فاجبت : ((فى سر لا يداع)) ثــم اعقبــت :

((كنت اتساءل كيف احدثك . شعرت منذ ان طلعت على فى

المطر ان ما حدث بيبا غرق فى بحر النسيان . الكلام عن الماضى الان ممتع . ينسى الحاضر .. حتى اراك تحنين الى المدينة حتى لم تبق فيها شيء .. فيم اكلمك الآن؟» (ص 46) الا ان ادريس لا يبقى على هذا المسرح حتى النهاية ، بل أنه يتصف بالتذبذب والازدواجية والانفصام النفسى/الاجتماعى الذى يطبع تفكيره وتفسيره للاحداث ، فيضرب نفسه بنفسه كعلامة بارزة تدليل على الاسس الواهية التى تقوم عليها تنظيراته الفكرية . «انى ارفرف ، يا ابت ، نحو بلد يحلو فيه الوفاء ويحلو الرقص ، سبب بين الشباب قبل ان تهزمنى الحياة» (ص 47) وفى صفحة اخرى «مارست الاعتقاد ان وراء الظاهر باطنا، حتى أصبحت انست ان يتحكم هذا فى ذلك» (ص 56) هل هذه هى اعراض «الماركسية الذاتية» التى يتبجح بها العروى ، والتى يطلب من «النخبة المثقفة» ان تمارسها تنظيرا وتطبيقا ؟

ان الديالكتيك لدى العروى ، مشوب بفكر مثالى يأخذ من هيغل ما اندثر ، ويفقد الروح الحية التى تغنى «التجربة الانسانية فكرا وممارسة» فيصبح محدود الافق فى نموذج محدد سلفا و «هكذا تتلخص العملية كلها فى اعادة تطور تاريخى حاصل فى بقعة اخرى من العالم» (ع.ف.ت ص 155) .

واذا لم نتبع المنهج الليبرالى ، فان العالم العربى سيبقى فى نظره غارقا فى «التخلف» ــ كما يفهمه على جميع المستويات الاقتصادية والسياسية والايديولوجية . وهذا ما تنبأ به ادريس فى «الغربة» «فى نفس هذه الغرفة عندما رجعت المياه الى مجاريها وكثرت الاشاعات واسفر الحاضر عن ابعد الآمال وذهبت الوفود بسلامة العودة ، احسست احساسا قويا ان السير سيتعثر وقلت للعم آنذاك اننا كهذا الطائر قفز من المراح الى الغصن وهم ان يطير الى السطح ، لكن خيطا رقيقا

يمنعه من الوصول الى بغيتـــه . كذلك نحن مقيدون بخيط حريرى لا يرى ، نحن احرار طلقاء بين حدود لا يجوز لنا ان نتعداها»(1) وهو نفس الوتـــر الذى يضـــرب عليه شعيب المحبط ، سياسيا (فـــدائى) واجتماعيـــا .

2 ـ اليتيـــم والتيارات الفكريه المتواجـــدة .

ان الوضع فى العالم العربى الذى يتحدد باغلبه فى سيطرة طبقات تحافظ فى اطارها قانون التبعية للامبريالية على واقـــع التخلف الاقتصادى والاجتماعى ، استطاع ان يفـــرز ظاهرة ملائمة له على المستوى الثقافى ـ الفكرى وهى ظاهرة : الازدواجية. ويقصد بهـــا سيطـــرة الفكـــر الغيبى وفى نفس الوقت الاخـــذ بالثقافـــة المعاصرة (العصرية) ، وهى ظاهرة لها جذورهـــــا الاصيلة داخل المجتمع العربى ، واسبابها بالطبع سياسيـــــة وطبقيه وليست فكريه فقط كما يظـــن شخوص رواية العـــروى وخاصة الاب والفقيه الرافعى وحمدون ، وهى التى تفســـر لماذا تطبع جل الايديولوجيات العربية البورجوازية فى العالم العربـــى بهذا الطابع ، حيث تحافظ على العنصر الدينى خاصة الى جانب اشتات فكرية اخرى عن الاشتراكيه والتاريخانية .. وتأثير الفكر الماضوى فى شخصيات العروى يبدو واضحا للعيان من خـــلال شخصية الاب الذى يـــرى ان «سبب كل حادثة كثرة المنافقين وقلة المؤمنين» (ص 58) ، ويتبعه الفقيه الرافعى فى اضفـــاء هالة التقديـــس على كل ما هو مثالى غير مرئى «ان الحب فـــى الله والكره فى الله وان التعلق بالمخلوق يلهى عن الخالق» (ص 55) ومن هنا يوضح العروى موقفه ازاء الماضى والتراث بصفة عامة متبعا طريقة الراوى التقليدية فى السرد (الحكى) «انقطع حبـــل

---

(1) ـ العروى . الغربة ص 132 ـ 133.

المودة بيني وبين ابى مـدة قبل ان يمـوت واختفت مناجاتنا وراء غيـوم الماضى» (ص 58). فيتحـول فكر ادريس/المؤلف ـ كما قلنا ـ الى الغـرب و «نحو بنـد يحلو فيه الوفاء ويحـق الرفـض» (ص 59) وهذا فى نظرنا مرتبط بالواقع المتعفـن ، المتحكم فى المجتمع العربى ، الناتج عن انفصام القطيعة الفكريـة (الابستمولوجية) والسياسية (الطبقية) مع الاقطاع العربى فـى اطار ثـورة بورجوازيـة كالتى عرفتها اوربـا ، ومن جهة اخرى مرتبط بعلاقة التبعية الاقتصادية والثقافية للامبريالية الاحتكارية.

والفهم الذى يقـدمـه العروى لازدواجية هو فهم سطحى ولا يستنـد الى اسس علميـة ، فهو مرتبـط بنتيجة لا بسبب. فعلاقة التبعية للامبريالية الغربية والامريكية (المركـز) هى التـى تميز دولة التبعية ، مما يفرض عليها ادخال عناصر ايديولوجية غربية ـ امبريالية وماضوية ـ تقليدية للحفاظ على بنيتها الموحدة دون تفجيرها من الداخل . وفى هذا الصدد بـرزت اتجاهـات فكرية/اصلاحية وبورجوازية فى الثقافة العربية تحاول اثبـات ان الدين والتقنيـة والتراث والمعاصرة والسلفية والليبراليةليسـا متناقضين وانهما متكاملان فى الوسيلة والغاية ، فلا فرق بيـن سلامة موسى فى مصر وعلال الفاسى فى المغـرب . ونشاهد مثل هذا الطـرح الغير العلمى ، على مستوى الادب وبشكـل خاص عند نجيب محفوظ . (انظر اولاد حارتنا) .

«فالثورة الثقافية» على الفكر التقليدى التى يدعو اليهـا لا تعنى فى نهاية المطـاف ، غير التخلى الكلى عن الماضـى والتاريخ العربى والسقوط فى فلك الغرب الرأسمالـى . ان الازدواجية فى نظرنا تشكل جزءا من «واقع سياسى عام» يجب تغييره انطلاقا من البنيـات التحتية والاسس المادية لتوفيـر الشروط الرئيسية للقضاء على الازدواجية فى الفكر العربى ، فى

حين نجد ان ما يشغل بـال مارية/ادريس هو ((الوعى بالانفصال عن الماضى)) الذى لا زال حيا ومستمرا فى ذهنيتنا العقلية ((يظن القارىء ان المجتمع الموصوف خيالى لانه مغاير لما يعرفه ، لكن بالنسبة للمؤلف الماضى حاضر والبعيد قريب. تريد ان تتخيل لانك تشعر ان ما تقوله غير واقع وان الماضى منفصل عنك . انك واع بهذا الانفصال وذلك الوعى ، حسب ما اتصور ، هو العقبة التى لم تتجاوزها بعد)) (ص 67). فالتعامل مع التراث العربى لا يتم بهذه الطريقة من التحليل ، اى احداث ((قطيعة)) (1) مع كل ما هو ماضوى وتقليدى .

ان الماضى العربى هو تجسيد للصراع الطبقى فى التاريخ العربى (2). وهذا التراث تطغى عليه ايديولوجية الطبقات التى كانت سائدة على امتداد التاريخ الفكرى/السياسى للمجتمع العربى . ومن هذه الزاوية يجب التعامل معه (التراث) بالبحث عن الاسباب المادية والاجتماعية التى ادت الى سيادة الفكر الغيبى والاقطاعى فى التراث العربى وفى ارتباط شديد مع البنية الطبقية للمجتمعات العربية ماضيا وحاضرا . من هذا المنطلق يصبح قول مارية فى حاجة الى رؤيا نقدية تستجلى المكونات الحقيقية لسيادة هذا النمط من التفكير او ذاك ، تقول مارية فى بحث لها حول مجتمع الصديقية ((هذه المجموعة تحافظ وحدها على ما تبقى من النظام الحضرى الاسلامى التقليدى ، لكنها لا تملك اى نفوذ ولا اشعاع))

---

(1) Voir. Lamalif n° 64, juin/juillet 74 Participation au débat du sujet «face au retard historiques»

(2) — انظر المقال الذى نشرناه فى مجلة « آمقى » الطلابية عدد 21 لسنة 77 — 78 Aïci Hi 78-77 حول ثورة القرامطة وانواع الفكر السائدة فى تلك الفترة .

(ص 60 ــ 61). فنظرة موجزة حول الفكر السائد فى العالم العربى تفند بالملموس ما يمرره العروى على لسانها (سيادة الفكر الدينى لا زالت مسيطرة بكيفية او بأخرى وخاصة فى الاوساط الشعبية والفقيرة فى الاقطار العربية) .

والمسالة ، بالنسبة للعروى لا تقف عند هذا الحد ، بل تتعدى ذلك الى نقد المحاولات الاصلاحية (والثورية)) التى عرفها المجتمع العربى من الخليج الى المحيط . لان مبغى العروى المباشر هو ان نشارك فى (ضبط موضعنا التوحيد، وهو رسم ملامح شخصيتنا القومية فى زمننا هذا)) (غلاف الغربة). وهذا النقد فى ((اليتيم)) له علاقة حميمة مع التراث والفكر السائد المنتشر بين احضان ((الاغلبية الصامتة)) ، يقول ادريس (كان يكلمنى وانا تميذ فى الثانوى عن عمر وعلى ظنا منه ان حياة الاقزام لا تهم الاطفال وكنت اصغى اليه باهتمام الى ان اكتشفت ان الاحياء كلهم اقزام) (ص 47) وهنا لابد ان نطرح سؤالا بسيطا : لماذا الاحياء اقزام فى نظر ادريس ؟ فيكون الجواب هو ما جاء فى تقرير مارية على لسان امرأة العم ((هذا قرن وجدوا من يبنيها واليوم مالقينا من يجبرها)) (ص 62) وكذلك فى الحوار الذى دار ما بين مارية وادريس حول شخصية حمدون والاراضى الفلاحية التى يملكها (ص 76) .

هذه الفكرة التى يؤكد عليها العروى فى روايته تجد مكانتها فى الواقع المادى والفكرى للمجتمعات العربية . فعندما يذيع راديو القاهرة : (متى كنا عبيدا ؟) (ص 47) والمذيع العربى ((اختفى نجم من نجوم السياسة العربية)) (ص 47) ويقول المذيع الفرنسى : ((العالم العربى اليوم يتيم . يتباكون عليهم كلهم ، الانصار والخصوم ، لانه عاش مدة ثلاث سنوات كالنسر الكبير ، مقصوص الاجنحة مبرود المخالب)) (ص 47) ،

انما يريد العروى ان يلفت الانتباه الى المكانة التى احتلها القائد جمال عبد الناصر فى الذهنية العربية من جهة ، ــ اذا صدق حدسنا ــ والى الفراغ الايديولوجي الذى لازال يسيطر على البنية الفوقية للمجتمع العربى . هذه النقطة تؤدى بنا الى تحديد افكار العروى على ضوء التجربة الناصرية والصراع الطبقى . لذلك فليست «العملية اقتصادية او تجارية او سياحية ، انها سياسية» (ص 45) .

بالنسبة للعروى لقد تتبع التجربة الناصرية وغيرها من التجارب فى البلدان العربية : السورية ، الجزائرية والعراقية بصفة خاصة ، ورآها قد حققت بعض المكاسب فى حدود برنامجها الوطنى لمواجهة التحديات الخارجية والاحداث الداخلية . فامتدت الاصلاحات الى الجهاز الادارى والتعليمى والاقتصادى من توزيع الدخل وتعميم التعليم وخلق بعض الصناعات الوطنية التى تعتمد على المنتوجات الاولية فى كل قطر (مصر : القطن، الجزائر : الغاز الطبيعى ...) اى تنمية القطاع العمومى على حساب القطاع الخاص . لكن الذى ادى الى فشل هذه المحاولات فى رأى العروى هو عدم استيعابها لفلسفة ومكتسبات عهد الانوار ايديولوجيا وسياسيا ويتضح لنا ذلك من خلال منطق المقابلة ومنهج المماثلة الذى سيقدمه العروى بين الاطروحات الفكرية التى يدافع عنها ادريس ومارية والنقد الايديولوجى الضمنى والعلنى المتمثل فى شخصية الاب والفقيه الرافعى وعلية «فالدولة الوطنية» عند العروى يتطرق اليها من ناحية الازمة الفكرية التى تعيشها . فهى فى نظره انظمة سياسية تتعايش فيها الاصولية والتجربة وماركسية وصفية او موضوعية (انظر : الايديولوجية المعاصرة) . فالنظام الناصرى كان «يريد التحرر الاقتصادى لكنه كان يرفض المنهج الماركسى كمنهج باعتباره قسما

من التراث الغربى المتنكر لشخصيتنا)) (1). فعلى المستوى الايديولوجى ظلت الاصولية هى التى تتحكم فى الانتاجات والممارسات الفكرية ، ظل الفكر الدينى يلعب دورا اساسيا ويمارس هيمنته على المجتمع المدنى المغربى (من هنا يمكن تحليل رمز عايشة البحرية وزيره الاضرحه والاولياء كما تطرحها روايتا العروى : الغربة واليتيم) (2) فالطقوس والعادات التقليدية التى لا (تتلاءم) — كما يقول العروى — هى المفاهيم المسيطرة على الفئة الحاكمة للدولة القومية ، واذا كان هذا ما يجرى على المستوى الفكرى ، فانه يطرح نفس الاشكال على المستوى السياسى من خلال مفاهيم سياسية واقتصادية (الديمقراطيه ، حرية التعبير ، التنظيم الثقافى والحزبى ...) والسبب فى كل هذا وحسب تنظيرات العروى لا يرجع الى الطبيعة الطبقية للفئة الحاكمة وعلاقتها بالامبريالية العالمية (كدولة تبعية) وانما الى عدم قدرتها على تحويل ((الماركسية الموضوعية)) الى (الماركسية ذاتية)) . فاذا وضعنا فى تحليلنا هذا الاعتبار يصبح الرد على تساؤل ادريس : (متى ، متى نعقل ما نقول ؟) (ص 47)، ((ارفع البصر ثم ارجع البصر فى الليلة الصافية واعد آلاف النجوم التى قطع نورها ملايين الاميال والتى اختفى بعضها من الوجود بعد مئات السنين . على م البكاء؟) (ص 48) و ((ان النجوم لا تهوى لموت احد والزمن لا يتخلف لاسعاد احد. هل تطمئن نفسى بعد الآن ؟)) (ص 48). فالمشكلة بالنسبة للدول العربية ليست ارادية كما يعتقد العروى وانما هى ترجع الى الطبيعة الطبقية لهذه الانظمه التى ترى فى الجماهير العدو الرئيسى لها كما يشير الى ذلك ايف بينوت (3). اذ كيف

---

(1) — مقابلة مع عبد الله العروى . مجلة أنفاس عدد 7 و8 سنة 71 — 72

(2) — « اليتيم » و « الغربة » . طبع ونشر دار النشر المغربية . الدار البيضاء

(3) — ايف بينوت : ماهى التنمية . دار الحقيقة بيروت .

يمكن لتلك ((الدول القومية)) التى تتحكم فيها طبقات بورجوازية (فيما بعد . بورجوازية الدولة ثم بورجوازية كمبرلدورية) وعلاقات اقتصادية قائمة على الاستغلال ان تحقق مطامح الجماهير العريضة ، هذه المطامح والآمال التى تعنى فى جوهرها سوى تكسير العلاقات الاستغلالية وبالتالى القضاء على نمط الانتاج السائد البورجوازى والاقطاعى .

فكيف ما كانت نوعية الاصلاحات التى تقوم الدول القومية والاتجاهات الوطنية فانها تبقى فى اطار اصلاحي للبنيات القائمة دون تغييرها تغييرا جذريا (راديكاليا). وما دامت الجماهير المغربية لم تستول على السلطة السياسية (الدولة) ستكون العلاقة الوظيفية — لهذه الاخيرة — هى المحافظة عى العلاقات الانسانية والانتاجية كما هى ، التى يحكمها قانون ((المستغل والمستغل)) . وتكون المصالح الطبقية هى المسيرة للصراع ، ما دام يجرى لصالح طبقة معينة ، وانه حالما يتخلخل ميزان القوى لصالح طبقات اخرى وتتوفر الشروط الموضوعية والذاتية (الاولية) فان الدولة كجهاز ايديولوجى/سلطوى تكون مسخرة فى نفس الاتجاه للطبقة السائدة . والمروى لا ينفى واقع ((الموت)) الذى تمارسه اطبقات الحاكمة (القائد ، الباشا ...) والعلاقات الاقطاعية المتخلفة والمحافظة عنى كل ما هو ثابت وساكن سواء على مستوى القيم او على مستوى الحياة الاجتماعية (حمدون ، الاب ، طامو ، امى فاطنة ...) زيادة على العلاقات الانسانية التى يحكمها هى الاخرى قانون التبعية وتطبعها ظواهر مرضية واجتماعية (الانفصام الشخصى ، الفردانية ، حب التملك ، الكبت الجنسى ...) كل هذه المظاهر التى يعكسها الواقع المادى لدولة التبعية تتكثف فى ذهنية القاص فيتوجه الى القارىء بهذا المقطع الذى يتكرر فيه الموت اكثر من خمس مرات

«الموت فى البيضاء . الموت فى البندقية . الموت على شاطىء الرون . موت الجاسوس الذى اصمه رفاقه عقابا له على مهنته الدنيئة يتجول فى طرق المدينة 'الكانفينية ولا يسمع ازيز الجماز هو يعبر شارع الرون . يرى الناس من بعيد يلوحون ولا يفهم . يدهمه الموت ولا يفهم الموت فى الضواحى الكئيبة على فراش من اوراق الدردار . هل فهم ؟ وهل يفهم الانسان الا بعد ان يفوت الاوان ؟» (ص 96) ومن هنا نعثر على المسوغ الحقيقى لتلك اللازمة التى تتكرر فى الرواية اكثر من مرة «انلزمكموها وانتم لها كارهون» .

يبقى ان نقول ، بأن رواية اليتيم تعبر عن شريحة اجتماعية فرزتها الظروف الحياتية والثقافية للمجتمع العربى/ المغربى ، وهى «الفئة المثقفة» المنتمية الى البورجوازية الصغيرة التى يعطيها العروى كل الصلاحيات (التاريخية ، الثقافيه ، السياسية) للخروج من واقع التخلف والمساهمة فى الحضارة الانسانية ، وكل هذا يتم فى نظر العروى عن طريق تبنى الفكر الليبيرالى ، لاننا نعيش فراغا ايديولوجيا كما كان الحال بالنسبة لالمانيا فى فترة محددة . فبينما مدافع نابليون تدق بالقرب من الحدود الالمانية كان هيغل ساعتها منهمكا فى كتابة «فينومينولوجيا الروح» معتبرا نابليون بونابرت المجسد الحقيقى لفكرة الكمال والخلق والابداع . (يصبح هو «الله» ، عنده فى بعض الاحيان) ونفس الشىء يطرح عند العروى . فالكمال عند مارية وادريس وجليل ولارة هو «الهجرة» (رمز النفس الانسانية ص 96) الى «الآخر» لتحقيق الذات والبحث عن الهوية العربية والاجابة عن السؤال : «هل هناك وجود للعرب

فى بـلاد العرب» • فهذه المثالية الضبابية والفكر الانتقائى لـدى العروى والخوف من الجماهير هو الطابع الغالب على تقنيـة الروايـة وهيكلهـا العـام •

المـــــــراجـــــــع :

— ما هى التنمية • ايف بينوت • دار الحقيقة ، بيـروت •
— الرواية المغربية • عبد الكبير الخطيبى • ترجمة محمد برادة • منشورات المركز الجامعى للبحث العلمى عدد 2 الرباط 1971 •
— شرق وغرب رجولة وأنوثة • جورج طرابيشى • دار الطليعة ، بيروت•
— البورجوازية الرثة والتطور الرث • أندريه غوندر فرانك • دار العودة بيـروت •
— الواقعية الاشتراكية (المنهج والاسلوب)• مى غروموف • دليل المناضل، بيـروت ، 1975 •
— المصطلح المشترك • ادريس الناقورى • طبع ونشر دار النشر المغربية•
— الادب والايديولوجية فى سوريا • بوعلى ياسين ، نبيل سليمان ، دار ابن خلدون للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت 1974 •
— نحو رواية جديدة • آلان روب غرييه • ترجمة مصطفى ابراهيم مصطفى• دار المعـارف بمصـر •
— دراسات ماركسية فى الشعر والرواية • ترجمة ميشال سليمان • دار القلم بيـروت • لبنـان •
— فكر غرامشى السياسى • جان مارك بيوتى • ترجمة جورج طرابيشى • دار الطليعة ، بيروت •
— المدخل الى علم الجمال • هيغل • ترجمة جورج طرابيشى • دار الطليعة بيـروت •
— دراسات فى الواقعية • جورج لوكاش • ترجمة نايف بلوز • الطبعة 2 دمشـق •
— نحو علم أجتماع للرواية • لوسيان غولدمان • منشورات (الافكار) فاليمار 1964 (بالفرنسية)•
— الايديولوجية العربية المعاصرة • عبد الله العروى • نقه الى العربية : محمد عيتانى • دار الحقيقة بيروت 1970 •
— أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية ؟ عبد الله العروى • ترجمة • ذوقان قرطوط • المؤسسة العربية للدراسات والنشر •
— العرب والفكر التاريخى • عبد الله العروى • دار الحقيقة ، بيروت 73•

المحطة الثالثة

قصة قصيرة

الياس ادريس

فى الحافلة امرأة تبكى . يصلنى شهيقها متقطعا ، مبحوحا ، وأيضا رتيبا . امرأة تبكى فى حافلة تتدحرج ببطء وهدوء على الطريق الطويل الممتد والاسفلت الخالى من الحركة . انا اغطس داخل مقعدى الخشبى . موجود أو غير موجود ، الامر لا يعني شيئا ، لان الرجل السمين الكاكى بجانبي ، على يمينى يقرر ما يريد ، متى يريد . المراة على يسارى سمراء ، عيناها سوداوان وشعرها فاحم ، شابة فى سن الورد ، تبكى فى حرقة ، لكنها تسكت مجبرة عندما ينظر اليها شزرا ، الرجل الكاكى على يمينى.

على يمينى ايضا ، رجل انيق ، يرفل فى بدلة رمادية ، فى فمه سيجارة تحترق ، يقف يراقب ما يحدث فى صمت ، يغمز فى صيغة قد يقبلها وقد يرفضها الرجل الانيق .

الرجل الكاكى أذن يطبق ما يريده الاخر . وانا فى مقعدى البرد غارق لا احرك ساكنا ولا يحركنى شىء !

تتوارى بعيدا ، عبر الزجاج . اشياء الشارع البسيطه ، يختفى المره فى خطوات خائفه عجلى او متباطئه . اصوات المدينه تتجمع فى افق بعيد ولتمه الحاملة ظهرها . خلل الزجاج استطيع مع هذا ، ان أميز شجرة عارية ، طفلا يلعب وحده ، امراه تنتظر ....

الظلمه الحالكة التى سبحنا فيها فجأة ، جعلت مسار تفكيرى ينحرف نحو مجال آخر . مندهشا ، نظرت ناحية المراة التي تبكى ، فاكتشفت لاول مرة وجود رجلين يلبسان الازرق الملطخ بسائل داكن لعله النفط او لعله شىء آخر . ينظران مثلي الى المرأة التى تجفف ، الان ، مكرهة ، دمعها لان الرجل الكاكى عن يمينى طلب منها بعينيه أن تفعل ذلك .

الرجل الكاكي يراقبنا . الرجلان ينظران الى المراه . انا انظر الي الرجلين . الرجل الانيق يراقب من برجه كل هذا والمراه ، عيناها الى تحت ، لا تنظر الى أحد !

لنفسك قلت :

— السائق لا يهتم بشىء . قيل له خذهم الى المحطة الثالثة وها هو يرضخ لامرهم دون مناقشة .

ولنفسك قلت :

— السائق قد يكون معها ، قد يتعاطف معها ، لكنه لن يبدا قبل أن نملن نحن البداية الحقيقية ..

ها نحن نقترب من المحطة الثالثة . عبر المراة الصغيرة يلاحظ السائق ملامح الرجل الكاكي ، الذى يستغرق فى قراءة

مجلة ملونة . احسست أننى ، مسبقـــا اقف على نفس الارض التى يقف عليها الرجلان الزرقاوان ، وأننا ، الزرقاوان وأنا ، سندخل لا محالة حالة المرأة الباكية .

بنصف عين نظرت الى المرأة الباكية . براسي أومــأت للرجلين الذين اشارا بمينيهما ناحية الرجل الكاكى عن يميني .

— فهمـــت ؟

— لـــم أفهـــم

— هل تجـــؤ ..؟

— هل اجـــرؤ ..؟

لكن الرجل الكاكى ، مادام كذلك ، لابد ان يكون مسلحا . فكرت ان اقف وافعل شيئا من اجل السيدة فى سن الورد ، لكن كيف ..؟

ها هى المحطة الثالثة تقترب . كان من المفروض ان تنزل الزرقاوان وانا فى اول محطة ، الا ان اوامر الرجـــل الانيـــق الصارمه التي يسهر الرجل الكاكى على تطبيقها حرفيا وبيـــد حديدية ، ستجعل الحافلة تلفظنا دون رحمة فى خلاء موحش لن يتردد فيه سوى شهيق امرأة وحيدة باكية ..

لنفسه قال أحد الرجلين :

— من شروق الشمس الى مغربها ، نحمل أثقال العـــالم ، نلطخ ايدينا وملابسنا ثم اخيرا ترمينا حافلاتهم فى المحطة الاخيرة المقفرة . سوف يتصدع العالم ويهتز لينهار ونجلف لكم دنيا من الفراغ والدمار والقحط !

ولنفســـه قـــال الرجل الازرق الثاني :

ـــ بغال طاحونة .. لا نصلح لشيء . يشغلوننا كيف شاؤوا، يطردوننا متى شاؤوا . يتخلصون منـــا كمـــا تتخلـــص الشاحنات المختصة ، من الازبال والقاذورات !

بينك وبيـــن نفســك قلـــت :

ـــ الرجلان الزرقاوان يعيشان نفس حالة المـــراة فى ســـن الورد . يجب اذن ان نقف جميعا ، المراة والرجلان وانا ، ضد الانيق والكاكى على يمينـــى !

وبينـــك وبين نفســـك ايضـــا :

ـــ الرجل الكاكى نفسه قد يقف بجانبنا أم لا ؟ انه مجرد آلة يطبق قوانين الابقين . يجب اذن أن نقف جميعا ضـــد السادة . لكن مؤقتا يجب ان نتفاهم ، الزرقاوان والمراة وانـــا ....

الان يتململ الرجل الكاكى . يطوف المجلة الملونة ويضعها جانبا . يتفحص ملامح الزرقاوين ثم يقوم واقفا . السيجارة فى فم الانيق لا زالت تحترق . الحافلة توقفت بأمر من الرجل الكاكى، عن التدحرج فوق الاسفلت . نمتظرا ، يرتجف السائق من اعلى اعلي راسه الى اخمص قدميه . عن البكاء كفت المراة ورفعت عينيها ، لاول مرة ، لتستقرا مباشرة وبوقاحة فى وجه الرجل الانيـــق .

الرجل الانيق امامنا . بجانبه تماما يقف الكاكى . يده اليمنى فى جيب بدلته . عيناه على وجوهنا .

ـــ هـــو مسلـــح اذن !

ـــ كنت قـــد خمنت ذلـــك .

يتقدم الرجل الانيق نحونا ، يتبعه الرجل الكاكى .

ــ كلاب .. اعرفكم . أعرف ما يدور فى اذهانكم

لكن تأكدوا انكم لن تصلوا الى شىء .. نفايات الارض ..

الرجل الانيق يبتلع ريقه الان . نظرت الى صورة معلقة امام السائق . ابتسمت وتابع وتابع الرجل حديثه :

ــ حفاظا .. على سلامة مواطنينا الاوفياء الاعزاء عليكم أن تطبقوا كل ما آمركم به .. انا أقول وانتم ترضخــون . مفهـــوم ؟

مفهوم أو غير مفهوم . كان يلزمنا وقت لكى نفكر فى ما حدث وما سيحدث . المحطة الثالثة خلاء موحش ، تقترب اكثر فأكثر ، الرجلان الزرقاوان يركزان نظراتهما الحادة فوق كل جزء مــن جسم الرجل الانيق . المرأة التى كفت عن البكاء ، الان نهائيا ، تقتحم عينيه مباشرة . الرجلان : الانيق والكاكى يبدوان قلقين للمرة الاولى منذ بداية الرحلة . كل شىء واضح الان . الانيق يركبه انفزع فيما يحاول الكاكى السيطرة على السير الطبيعـى للامور . لكن السائق ؟ أين كان السائق ؟...

انا الان افكر فى وجودى الذى قد يصبح عالة وقد يصبح ضرورة . متردد بين سلاح الرجل الكاكى ونظـرات الرجليـن الزرقاوين المنحفزة الجسورة المنطلقة نحو آفاق رحبة بعيدة ... ضائع بين المرأة الجميلة فى سن الورد وبين الســائق الخـائف والغائب عن الاحداث .

فكرت فى اطفال يتمرغون فى المزابل ، فى نساء ينتظرن دون جدوى ، فى رجال يلطخون ثيابهم وأياديهم ولا ينالون شيئا . الى المرأة نظرت فالفيتها تبتسم فى حزن . وفى وجهها أكتشفت

نفس الفرح الطفولى المرح اللحاصر . نفس الابتسامة الحلوة والثغر العذب والملامح السمراء . ترى هل يمكن أن تكـــون هى نفسها ؟ أن تشبهها الى هذا الحد ؟ تساءلت ثم اجبت ، انهن جميعا هكذا ، لانهن باكيات ولانهن فى سن الورد !

كانت المحطة الثالثة قد برزت هناك ، على مقربة من شجرة عارية ، ربما ، وطفل يلعب وحده ، ربما ، وامرأة تنتظر . . ربما ... الليل والقفر والصقيع . ستلفظنا الحافلة بعد حين. الرجلان ينظران فى تحد واصرار الى الرجلين : الانيق والكاكى .

وقفت لانفذ ما استقر عليه تفكيرى . السائق يرتجــف لا يزال ولا تزال السيجارة فى فم الانيق تحترق . يد الكاكى داخل جيبه . وقفت واتجهت فى خطى واسعة وثابتة ناحية الرجليـــن الزرقاوين وتلك التى فى سن الورد .

الفقراء اهل من لا اهل له

مسرحية فى ثلاثة اقسام

بقلم : أحمد لمسيح

القسم الاول :

البطل يموت مرتين

اللوحة الاولى : نريد رأس المخرج

اللوحة الثانية : الذاكرة الشقية

اللوحة الثالثة : البطل يستريح مفترشا نفسه

ملحوظة : كتبت المسرحية كمشروع فى بداية 1974 واتممتها فى ربيع 1978 ، وقد نشر جزء منها فى المحرر .

اللوحـــة الاولى : نريد رأس المخرج

المنظـــــر : على الخشبة العارية من زينة الديكور يظهر الممثلون علـى مجموعات متوزعة بطريقة غير منتظمة ، ومع كل مجموعة شمعة تكون حولها حلقة .. ماسحو الاحذية .. الحمالون .. بائعو الحلوى المتجولون .. فقيه في يده مسبحة .. مفسرو الاحلام .. بائعو الاعشاب .. مجموعة « هيبية » تدخن بشره وتغنى .. فتاة في شكل مراهق منهمكة في تزيين وجهها .. مجـذوب يصرخ .. بائعو الجرائد .. مصلح الدراجات ..

تلـك هي الوجوه التي تبرز من خلال كل مجموعة ..

أطفال في شبه مسيرة صامتة يحملون لافتات كتب عليها : لا — فلسطيـن —

الصـــــوت : افتحوا أبواب المدينة .. ها هو المهدى يركب فرسه الطائر يقترب .. افتحوا أبوابها .. (تتلوه أصوت خرى متداخلة ، قوية ، صوت متفجرات ، رعد ، صراخ ، وبعد ذلك تبـدأ حركة هلع بين الممثلين ، يفر البعض منهم الى الجمهور ويبقى آخرون على الخشبـة) .

المهدى عـــاد .. حوافر فرســه تدق أبـواب مدينتكـم . . (تنطفىء الانارة مؤقتا ، وبعودتها تبدو في الجانب الايمن من الخشبة امرأة تحاول ان تتقيأ ، وفي الجانب الايسر فتاة تتالم .. كل منهما تسند رأسهـا الى الجدار .. وفي الوســط مجموعة الممثلين الباقين يتقدمهم المخرج وبيده اوراق) .

المخـــــرج : (بكبرياء يشير الى اثنين من الممثلين للتوجه نحو المـرأة والفتاة) هيـا

الممثل الاول : (بطريقة استفزازية عندما اقترب من المراة) مابك ؟

المـــــراة : ريد ان اتقيا .. اشم عفونة في هذا المكان .. اشعر بالضيق .. أتمزق .. هذه الرائحة تقتلنـي .
(تلتفت الى الجمهور) طهروا هذه الخشبة .

الممثل الاول : لا تضعي أصبعك في فمك .. لا تستفزي معدتك .. اصبعــك محله عينك لئلا ترى جيدا .. قوة النظر يا سيدتى تؤلم

وللا تطردي من هذا المكان حيث تلتجئين .. عليك ان تغيطي
فمك بشميرات راسك (يلتفت اليها ويهمس في اذنها) مارايك ؟

المثـــل الثاني : (يوقف الفتاة ويسالها باستفزاز) مـــا بـــك ؟

الفتـــــــاة : لتوجع .. اتالم ياسيدي احس ان الارض تدور ، والناس يسيرون على رؤوسهم . فضاؤهم ارضي وارضهم فضـــاء .. المخاض عسير .. يؤلمني المخاض ياسيدي .. آه .. ساضع لاول مرة وقد كتب لمولودي ان يولد فوق هذه الخشبة العفنة .. اخ ..

المثـــل الثاني : جيد (يمسك بذراعها بعنف) قد تتوهمين أن ولادته خسارة لنـــا .. فلتلديه اذن .. في هذا المكـــان حيث تدعين العفونة حتى تكون لديه منها مناعة (بسخرية) يبقى لك أن تبحثي له عن الدفء .. (يقهقه ثم يدير ظهره اليها)

المخــــــرج : (يشير الى الممثلين بالعودة)

المجـــذوب : (يقوم من بين الجمهور حاملا شمعة في يده ، ثيابه ممزقة ، لحيته كثيفة امتزج بياضها بسوادها .. يصل الى الخشبـــة ثم يشرع في تاملها ، يدور كانه يبحث عن شيء ..)

الممثلان الاول والثاني : (للمجذوب) مـــا بـــك ؟

المجـــــــذوب : أبحث عن الفيء .. أبحث عن المولود الجديد

الممثل الثـــانـــي : انهما تتسكوان العفونة ، واحدة تريد أن تلد وتخافهـــا

الممثـــل الاول : وأخرى تضغـــط عليها لتتقيـــا

المجـــــــــذوب : (يتوجه نحو الجمهور) الولادة لا تـــاتي الا بعد القـــيء ، والنظافة بعدهما جميعا ..

المخـــــــرج : (مـــا زال مستمـــرا في مراجعة الاوراق) آه ..

المجـــــذوب : (بصـــوت مرتفع بيـــن الجمهــــور)

مـــن القبلـــة جــــــاى جبـــار
عينـــو اليمنـــي بصيـــــرة
كيطحـــن ويطـــوى الكفـــــار
مثـــل طـــي الحصيـــــرة

المخـــرج : (يتوقف فجأة عن مراجعة ما بيده من أوراق ، ويبدأ الحديث مضطـربا) أخواني المسرحية فيها نوع من غير المألــوف ، وعلى غير ما تعودتم من عروض .

الاطفـــال : (مجموعة منهم تصعد من بين الجمهور تجرى بغير انتظام ولا تترك الفرصة للمخرج لاتمام حديثه ، ثم يشرعون في تاديـة لعبة الدجاجة المختفية ، واثناء عرض اللعبة تنطفىء الانارة مؤقتـا وتعود بتقطع .. أصوات تتردد داخل القاعة غيـر منتظمـة)

الممثـل الثالث : هؤلاء الاطفال مسؤولون عن ذلك ، يجب عقابهم

الممثـل الرابع : لنحول عقابهم الى موضوع مسرحية

الاطفـــال : (بصوت مرتفع جـدا) طابت الخبزة انحرقت

الممثل الخامس : يجب الا نتخلى عن مسرحية الليلة ، المهزلة ستكون مسرحية

الممثل السادس : لنقحم الاطفال معنا ونجعل من المسرحية مهزلة وعقابا .

المجـــذوب : (من بين الجمهور) والفتاة ؟ والمرأة (لا أحد يبالـى)

المخـــرج : (يتقدم مزهوا نحو الجمهور) الدخول والصمت من الاجباريات والنظام .. وستكونون متفرجين ممتازين متى انسجمتم كليـا مع العرض ..

الممثـل السابع : (يقف بين الجمهور .. صائحا) لا نريد أن نتسلى ، الاطفال

أبطال مسرحية لنـا نحن ، لن يتقنوا التمثيل محكم ، عروضهم في المقهى ، في الشارع على الرصيف ، وفي الزنازن (يجلس)

المخـــرج : باسكات هذا (مشيرا الى الممثل السابع) سيكون لـه دور ممتـاز ..

الفـــلاح : (من بين الجمهور وبصوت مرتفع) ملاذا ستفعلون ؟ المسرح ! هـاهـاهـا .. أكل ما هو زيف يسميه سعادة المخرج مسرحا .. هـاهـاهـا .. (يلتفت الى الجمهور) بصمتنا وعدم تدخلنا سنكون نحن الممثلين حقيقة ، سنصبح فرجة السيد ، السيد .. (يصمت ثم يشير الى المخرج)

رفيـــق : (يدخل القاعة فجاة .. يجرى .. يشير بيده نحو الخشبة صـارخا) انظروا ، تاملوا .. الخشبة تتحرك .. الجمهور يمارس لعبة المتفرج الكسول .. العفونة .. العفونة .. انزلوا المخرج .. اركبوا الخشبة .

المـــــــــراة : (فوق الخشبة تترجح) القيء .. آاي ..

الفتـــــــاة : (تحاول الوقوف ثم تسقط) المخاض .. آاي ..

(ترددان معاً وبصوت يتخلله البكـــاء) آاي .. القيء .. آاي .. المخاض

المخــــــرج : (يشير الى الممثل الاول فالثاني كي يخرجا الفتاة والمراة ، ويتوجه الى الجمهور بالكلام ..) اخواني .. المســرحيـة ستنال آعجـــابكـم ..

الممثل الاول والثاني : (يشرع كل منهما في جر الفتاة والمراة بعنف . تتعالى صيحات الاحتجاج .. يختلط الصراخ بصوت المراة والفتـــاة ترددان .. آاي .. رغم الاحتجاج .. يخرج الممثلان يجران المراة والفتاة ثم يعودان ..)

الاطفـــــــال : (بصوت مرتفع) واعيقتو .. (يحاصرهم الممثلون وهـم يرفعون أياديهم ويلوحون باشارات النصر ..)

الممثلون الموجودون مع الجمهور : الاطفال أبطال مسرحية لنا .. دعوهم يلتحقون بنـــا .. مسرحيتنا ليست وقفا عليك ايها المخرج

رفيـــــــق : (يحاول العبور الى الخشبة وسط المكتظين .. يصيح) اتركوني أمر ، دعوني . هيا نطهر الخشبة كي تلد رفيقتـي نجمـــة .. اتركوني أهيء لها مكانا تلد فيه (الى الواقفين على الخشبة) اعيدوها الى الخشبة ان كنتـم لا تخشـــون ولادتها (يصمت قليلا ثم يلتفت الى الجمهور) هيا نســاعد المراة على القيء ، هيا نطهر الخشبة مرة واحدة (يشيــر الى المخرج) القيء لا يضايقنا ايها المخرج ، انزل واتركنا نطهر الخشبة ..

المخــــــرج : أقترح أن تتناول كل من المراة والصبية مسكنات حتى لا يكون المهما سببا في ازعاج الجمهور العزيز (يصمت قليلا ، وبحركة عصبية) الجمهور جاء ليتسلى لا ليستمع الى أنين المرضـى (الى الجمهور) سأحاول احضار لعب الاطفال ، هدايـــا ، جوائز لكل متفرج مهذب ، لكل من حافظ على النظـــام .. الهــــدوء .. الصمت ..

شاب في شكل مخنث : (من بين الجمهور) والذي يريد مساعدتكم على التنظيم يـــا مــــولاي ؟

المخـــــرج : أحق من أى واحد بالمكافاة (يشير الى الشاب كي يصعد الى الخشبة ، ينفذ الشاب الطلب ، ويتوجه باشارة من المخرج الى ركن يحمل منه طبقا فيه حلويات وينزل الى الجمهور ثم يشرع فى التوزيـــع)

فتاة فى شكل مراهق : الحلوى الجميلة مقدمة لمسرحية جميلة

المخــــرج : الان سنشرع (يصمت قليلا).. الزمان ، الزمان فى المسرحية منعدم .. المسرحية بلا زمـــان

رفيــــــق : الزمان فى المسرحية ياسادة (بسخرية .. يصمت قليلا ثـم يعود الى مخاطبة الجمهور) زمان الذبح

الإطفـــــال : لا نريد خشبة . لانريد خشبة المخرج

رفيــــــق : ليصعد الجمهور الى الخشبة

المخــــرج : (يحاول تهدئة الجو من جديد) والمكان ؟ لا مكان ، اى مكان كـــان ..

الفـــــلاح : ليكن مكان الظلم يا رجـــل

(يقف الممثلون الموجودون مع الجمهور ويديرون ظهورهم الى الخشبة مرددين) الخشبة لنا لا لغيرنا (يكونون حلقة)

المخـــــرج : كونوا متفرجين فى المستوى . النظام.. الصمت.. الهدوء..

العـــــامل : (يشير الى من معه فى الحلقة بالجلوس ، يبقى فى الوسط واقفــا) انا واحد منكم ، احكى لكم قصتى ، وليكن منـــا الممثل والمخرج ، وتموت عبارة السيد المخرج والجمهور ، كلنا نمثل ، لكن (يصمت قليلا) يجب أن نصعد الى الخشبة..

الفـــــلاح : قبلاتى يــا أخــى . .

الممثــل الثالــث : (يستأذن المخرج ليخرج ، يغادر الخشبة مسرعا يعــود ببندقية يوجهها نحو العامل يصرخ ..) اقعد والا ..

العـــــامل : (ومقاطعه) والا قتلتنى .. (يصمت قليلا) تقتلنى ولكـــن ، مستحيل ان تقتل مأساتى .

الممثــل الثالث : (يطلق الرصاص عليه) خذ ايها المجرم ..

العـــــامل : (ودمه يسيل) لا تبكوا يا رفـــاقى من اجلى .. اتمموا قصتى.. (يسقط ويعود الممثلون الجالسون حوله الى الوقـوف ،

يتحركون نحو الخشبة ، يتسلل الممثلون الموجودون عليها فارين ، يبقى الاطفال وحدهم عليها ، وهم يرددون)

الاطفـــال : الخشبة لنا لالغيرنا . .
(تاخذ مجموعة الممثلين الصاعدين الى الخشبة بيد الاطفال وتشرع فى النزول ، يتاخر رفيق ، وقبل ان يمد رجله خارج الخشبة فى اتجاهه نحو الجمهور ، تقدم اليه رجل مسلح فى يده بندقية ..)

رفيـــق : الموت جميل من أجل هذه الخشبة

المخـــرج : (يدخل فى هذه اللحظة ، وينظر باستفزاز الى رفيق ..) أيمكنكم الحصول على خشبة خارج هذه القاعة ..
المشكلة فى هى انك لا زلت تعتقد انهم لا يدركون ان هذه

رفيـــق : ليست المشكلة فى توفر الخشبة داخل اوخارج القاعة ، الخشبة ليست وقفا عليك ..

المخـــرج : (ياخذ البندقية من يد الشخص المسلح وبعصبية يوجهها الى صدر رفيق) أو تظنوني سمكة بمجرد افراغ حيز الماء سأستسلم ، كنتم توهمونني أن ولادة نجمة بداية خسارتي ، وأنت .. ما انت الا زوج تلك التى تسمونها ايها المجرمون نجمة .. انت الثمن الذى خسرناه .. سالت الاصباغ على هذه الخشبة ، وهذه المرة سيكون الدم حقيقيا ، وليكن دمك أيها المجنون .. (يصوب البندقية نحو صدر رفيق بمسافة أقرب من السابقة)

رفيـــق : (رافعا يديه راسما شكل صليب) لا تخطىء .. فقلبى فى الجهة اليسرى ..

المخـــرج : خذ ايها الكلب .. (يطلق النار .. يترجح رفيق .. يحاول الوقوف لكنه يسقط اخيرا)

الاطفـــال : (يتوجهون نحو المخرج رامين اياه بالحجارة .. مرددين)
المخرج سير فحالك الخشبة ماشى ديالك

المخـــرج : (يفر .. ينسحب) لن تكون هذه نهايتى
(يحيط الاطفال برفيق الصريع)

الممثلون من بين الجمهور : هل مات رفيق ؟

الصـــوت : لا تحسبوه ميتا . انما هو حى بينكم .

اللوحة الثانية : الذاكرة الشقية

(يشرع الاطفال فى تادية لعبة « العبد الكذاب » يكونون فى البدء حلقة ويتوزع الحوار بينهم على الشكل التالى ، يجلسون ويظل المجيب واقفا فى الوسط .)

— : فين الموس ؟
— : اقطع الحبل
— : فين الحبل ؟
— : اشنق الثور
— : فين الثور ؟
— : اشرب الماء
— : فين الماء ؟
— : اطفى العافية
— : فين العافية ؟
— : حرقت العصا
— : فين العصا ؟
— : ضربت السارح
— : فين السارح ؟
— : كال الخبز

(يقومون جميعا عندئذ ويرغمون المجيب على الجلوس ، يجلس على ركبتيه ويديه فى وضعية اى حيوان يشبه الحمار ، على ظهره أياديهم — الواحدة فوق الاخرى — ويرفعونها الى أعلى ثم يصيحون :)

— : قبة حيدا

(ويعيدون أياديهم سائلين) : فين السارح ؟ (يجيب) كال الخبز

(يسالونه) : لمن اليد الفوقية ؟ (يجيب) يد السارح

(يرفعون أياديهم — مرة واحدة — وبصوت مرتفع) ضربو العبد الكذاب .

(ثم يهوون عليه بضربة جماعية .. ينسحبون أخيرا من الخشبة)

الفـــــــلاح : (يصعد الى الخشبة ، عكازه فى يده اليمنى ، وفى اليسرى شمعة يضعها فى يد رفيـق الصريع ، ويبدأ روايته مشيرا الى الجثـــة)

دائما انا ذاكرة هذا البلد ، فاسمعوا ما احتفظ به رغم تلاحق الايام واستبدال القبعة بالطربوش والمسيو بمولاى والبغلـة بالمرسيديس .. رفيق كان ابننا جميعا ، كان طفلا ذكيـا ، تحدثه أمه عن بوعو فيسألها مثلما يجادله اباه عندما يحدثه عن الاولياء الصالحين ، يهذى عمه فيستمع اليه (يصمت قليلا) لقد كان يحب النــاس .

رفيق ــ الطفل : (يصعد الى الخشبة وتصعد ــ معه ــ أمه ، امرأة فى ثياب قذرة ممزقة .. يجلسان وبينهما الجثة) لماذا لا نرى بوعــو يـا مـى ؟

الام : لا نـراه كمـا يـرانـا

رفيق ــ الطفل : وكيــف يـرانــا هــو ؟

الام : عيـونــه فى كــل مكــان

رفيق ــ الطفل : وأين يسكـــن ؟

الام : فى المقــابــر يــا رفيــق

رفيق ــ الطفل : وماذا ياكل ؟ ايعيش مثلنــا ؟

الام : الدم عيشته والجثث .. الحلى التى يتحلى بها جماجم اطفال مثلــك

الام : الم أحدثــك عن قنـديشــة ؟

رفيق ــ الطفل : تلك التى تخطف الرجال .. هل هى زوجته ؟

الام : يتبادلان الحب وعيش كل منهما متوقف على الاخر ، لو تخلى احدهما على الاخر لمــات .

الاب : (يقف من بين الجمهور ويتوجه نحو الخشبة ، وهو فى طريقه يتحدث الفلاح الراوى)

الفــــــلاح : كان ابوه فقيها يعلم الصغار فى الكتاب ، يحدثه هو الاخر عن سيدنا على ومولاى عبد القادر الجيلالى وسيدى رحال البودالى..

(يصل الاب الى الخشبة ، تنسحب الام ويأخذ هو مكانها ..)

رفيق ــ الطفل : هل تستطيع يا ابى أن تكون واحدا من الاولياء ؟

الاب : اذا قدر لى يا ولدى ، ولكن .. (يصمت قليلا) لا أظن.

رفيق ــ الطفل : وأنا ؟؟ هل يمكن ان اصبح واحدا منهم ؟

الاب : قدرك يجيبك

رفيق ــ الطفل : لو كنت واحدا منهم لاغنيت كل الناس فى قريتى وفعلت المستحيل ، ولكنى اريد أن أكون ولد سيدنا على أو عنترة أو سيف بن ذى يزن ، أحسن .. أليس كذلك يا والدى ؟

المجذوب : (يقف من بين الجمهور ، ويتوجه الى الخشبة .. يصيح)
لاباس لاباس لا مقدم لا عساس
لاتعظم من لا له جاه الرزق ضامنو وانت مولاه

الفــلاح : كان يطمئن الى درجة التفاؤل الى حديث عمه

المجــذوب : (يضع يده ــ عند وصوله الى الخشبة ــ على رأس رفيق ــ الطفل ، ويقــول)
اللى ركب دابا ينزل واللى سمن دابا يهزل

رفيق ــ الطفل : لا زلت أنتظر المعجزة التى تعدنى بها ، متى سياتى المدوجال ويعود المهــدى ؟

المجــذوب : مراكش طاجيسن حامى طارو شقوفو
والا كذبت دابا بعينيك تشوفو

رفيق ــ الطفل : لا زلت أسال .. هل ما تقوله صحيح ؟؟

المجــذوب : مللى يتقادو الرحى فى زرهون ويطحن فيهم بلمدودى
يولى اللى فى الغرب مرهون واللى فى الشرق حاكمو يهودى

رفيق ــ الطفل : واين سنكون نحن ؟ فى الشرق ام فى الغرب ؟

المجــذوب : أنا غير مجذوب واحوالــى شلــة
ازمــانــا قهــرنــا وخــلانــا فى حصلــة
تفــربنــا وقــاسينــا ، محال ايامنا تبقى كحلــة

رفيق ـ الطفل : عمى .. عمى .. لم تتحدث هذه المرة عن اصدقائى الصغار

المجـذوب : تقلع المرى لاهه المرى وتعطى للمصـادفة
الحمير بدات تتبـورد والخيل واقفـة
ايـلا قهـرونا لكبـار محال يتقطع كـلامنـا
فجرنـا جـاى معـاكم دابـا تسزيـان ايامنا

رفيق ـ الطفل : (يخرج راكضا) غدا عرس الاطفال ، غدا عرس الاطفال..

الفـــــلاح : أنه سعيد (يشير بعكازه ـ وهو يقترب من الجمهور ـ الى المكان الذى خرج منه رفيق الطفل) مادام الفجر موعد العرس (يتوجه الى الباب ، يطل منه ، ويتحدث فى نفس الوقت الى الجمهور) رفيق يبحث عن أصدقائه ، هم متفرقون ، يلعبون الورق ، الكرة يتحدثون .. آه جماعة آخرى تحاول سرقـة البيض من الاشواك ، والكلب يطاردهم (صوت نباح الكلب) هناك جماعة اخرى تغنى وترقص (أطفال يرددون : دابا يجى الكبيدة .. دابا يجى) آخرون يسبحون فى ضاية الشيخ . لو رآهم لسلمهم الى المخزنى ليعاقبهم ، وأين رفيق ، الان ؟ ها هو يختـار جماعة ينظم اليها ، سيارة قادمة من المدينة (صوت منبه سيارة) رفيق يحاول الجرى وراءها ، وينادى على أصدقائه ليتبعوه .. ها هم يسرعـون ، يسرعـون ، من أجل آن يلمسوا تلك السيارة ، يكتفون بلمسها فقط وتلك منتهى نشوتهم ، انها نشوة اطفال ابريـاء .
(يتراجع الى أن يقترب من مقدمة الخشبة)
المحظوظ منهم يستطيع أن يستمر فى الجرى ، وهو آخذ بمؤخرتها .. قد يحدث هذا مرة فى كل سنة أن تاتى الى هذه القرية .
(يجلس ثم ينسحب كل من كان على الخشبة) .

اللوحة الثالثة : البطل يستريح مفترشا دمه

الاطفل يعرضون — على الخشبة — لعبة « عدل ميل » : ياخذ واحد منهم وضعية يتحرك فيها على يديه وركبتيه فى اتجـاه الجمهور ، وعلى ظهره تتشابك أربعة أرجل لطفلين واحد على يمينه والثانى على يساره ، وكل منهما يضع مؤخرته على أرض الخشبة ويضع رجليه على ظهر من يمثل الجمـل ، وياخذ بقدمى الاخر ، ويكون أحدهما أضخم من الاخر حتى لا يكون هناك توازن عند الحركة ، ووراء هذه الحركة تكون مجموعة الاطفال تردد :

عـــدل ميـــل . عـــدل ميـــل

بعد هذه اللعبة تنشطر الخشبة الى شطرين ، فتحتل مجموعة الممثلين الصاعدين اليها — من بين الجمهور — نصفا ، ويبقى النصف الاخر لرفيق الشاب ، الذى يظهر وهو يدخن ويتحرك حركات عصبية ثم يشرع الجالسون فى شبه حلقة من الجهة اليمنى فى الحديـــث .

الاول : كل مـــا ملكه الفقيه فى الماضى ملك للزوجة الان

الثانى : هل طردتـــه ؟

الاول : أصبحت محترفة وأرقى من ذلك أنها تملك دارا فى المدينة تستغل فيها شابات بعد تهريبهن من القريـــة

الثالث : قد لا يجدن سواها ملجا متى سدت فى أوجههن كل الابواب

الاول : أما الاب فيوجد فى المنجم يبيع قراءته فى المقبـرة ، يكتـب الرسائل أو يقرؤها لزوجات العمال المهاجرين .

الثالث : هاجر الكتاب ، صحته مهددة ، فقير ويحتفظ بكرامته

الثانى : أما رفيــق فبــلا عمــل

الاول : عمله هــو ان يختــار

(فى هذه اللحظة تبدو الام مع رفيق وفى يدها سيجارة تنفث من دخانها ، ويعود الممثلون الى الحديث مرة أخرى)

الاول : تحاول الام اغراءه كى يبقى فى حضنها من اجل تسخيــره لاغراضها .

الاول : النفــــود أقوى من المــال

الثالث : لقد أصبحت ذات رأس مــال كبيــر

الثــانى : كم حــاولت اقتنــاصه

(فى هذه اللحظة تشرع الام فى الحديث مع رفيق فى الشطر الثانى)

الام : تستطيع أن تتسلق صفوف الكبــار شريطــة الا تفكر فــى شــرف الطــريقــة

رفيــــــق : (يدير ظهره ، يتوجه نحو النافذة يطل منها ثم يلتفت بعصبية) ارفض ، لا أساوم عن كرامتى .. أرفض .. لا .. لا لن أساوم (يخرج أمه ثم يعود الى الجلوس ، يدخن ، يتوقف ، يمشى بعصبيــة)

الام : (من الكواليس) بامكانه أن يتملق له الكبار ويفرغون عنــده جيوبهــم

(وفى هذه اللحظة يعود الممثلون الى الحديث فى الشطر الاخر)

الاول : يتعرون ويصبحون على حقيقتهم ، يصبحوا كلابا بعد سقوط الاقنعــة

الثــانــى : (بسخرية) وتسقط من أياديهم السبحة والسجادة

الثالث : شىء عــادى أن يصادف الرجل زوجته أو بنته فى دار أم رفيــق ، لانها محمية ، ولكنهم ينهون ويحرضون ضد ما يمارسونه ..

الثــانى : (بسخرية) لكى يخلو لهم الجو وحدهم .

الفـــــلاح : (بصوت عال من بين الجمهور) لقد قرر رفيق الهجــرة ، سيترك الدار فى اتجاه منفى مجهول ، لقد قرر رفيق الهجرة الى المنفــى يــا نــاس ..

رفيــــــــق : ساهجر هذه المدينة البليدة ، انها كشيخة تلبس وتتزين بتعسف مثل الصغيــرات ...

الفــــــلاح : (وهو يتقدم نحو الخشبة) خرج فى ليلة ساد فيها الظلام (ظلام فى الشطر المخصص لرفيق) الموت فى الشوارع ، لاشىء غير السيارات تترنح كالذبيح على صدر الطريــق الخــالية . القطط الهزيلة تغازل بعضها بجانب عظام المسردين ، وعلى جبين السكارى بين الاطلال الخربة تعشعش الاسئلة فى كسل، الاطفال وحدهم عاديون ، ورفيق دخل الحانة وغادرها ، قد لا تقنعه قواميسها بطريق يبدأ منه رحلته (تتسلط الانارة مــرة اخرى على رفيق. ينسحب الكل ــ الا رفيق ــ ويصعد الاطفال، ليؤدوا لعبة الشرطى والمارة ، يتأملهم رفيق : الطفل الراكب يمر هذا الاخير من أمامه ولا يوقفه الشرطى ــ الطفل)

رفيــــــــق : سعيد ذلك الذى مر من الطريق الممنوعة ، ولا شك أن هذه الدمية (يشير الى الطفل ــ الشرطى) تحب السعداء فــى الطريق الممنوعة (تمر نفس السيارة عائدة الى مكانها مستعملة صوت منبه مزعج) ها هى تمر .. ولكن لماذا يمر وحــده صاحبها فى الطريق الممنوعة ؟ يجب أن يمر الجميع من طرفهم الممنوعة ، هذه فرصة الراجلين والكلاب والعربات والمجانين ، أما المكفوفين فقد لا يشعرون بسعادة ما ، ما داموا لا يرون اشارات المرور الممنوع .. (تقل الانارة) .. هيا ايها الاطفال اعبــروا حــد المنــع ..

(أطفال يحملون نفس الشعارات واللافتات السابقة وأوراقا مختلفة . يوقفهم الشرطى) لا شك أن العبور ــ فعلا ــ ممنوع مادام الشرطى ينظمه . أوقد يكون الكلام ممنوع فى الطريق (ظلام تام) اعبروا ايها الاطفال كى تصبحوا كبارا .. (انارة .. يتحرك نحو الشطر الثانى .. فينسحب الجميع ويبقى منفردا على الخشبة . يجلس .. تظهر من خلفه فتاة هى نجمة ثم تضع يديها على عينيه)

نجمــــــــة : لمــــاذا ستهجـرنى ؟

رفيــــــــق : ومتى قلت انى ساهجرك ، تيقنى انك تقاسمين بلادى مساحة قلبــى

نجمـــــــــة : لن أدعك تسافر (تشير الى الخشبة) ها هى بلادك وها هى خارطتها وحدودها .

رفيـــــق : اذا كنت تسمين الخروج عن حدود هذه الخارطة هجـرة وخيانة فاعلمى ان بلادى لا تحدها هذه الخشبة ، فالقاعة كلها بلادى .. المخرج هو الذى وضع هذه الحدود التى تعتقدينها ، سأسافر وانت فى قلبى يـا نجمـة ..

نجمـــــة : اذا لم تراجع موقفك فلا بد لى من موقف (تخرج خنجـرا وتطعنه طعنات ثلاث .. تصرخ) وها انا قادمة يا رفيق (تطعن نفسها وتسقـط حيث سقط رفيق)

المخـــرج : (يظهر فجأة على الخشبة) العفو ان كنت لم اتفق معكما على النهـاية ، لقد تركتها مفاجأة للجميع .. فقط مفاجأة مثيرة .

رفيــــق : (يتحرك وقميصه مخضب بالدماء ، لكنه يسقط ، يحـاول الوقوف ويوجه الكلام الى المخرج) لماذا حكمت عليها بالموت وحاولت اعادتى حيا الى الخشبة ، لماذا خدعتها ؟ لابقـى وحدى معك تحركنى كما شئت .. (يصمت قليلا) ظننت اننى تخلصت منك منذ أن طردك الاطفال

المخـــرج : ألم ترنى جنب النافذة ، فقد كنت أنتظر فرصة الدخول لتكون المسرحية ناجحة ، يجب أن أتدخل ، لكى تكون النهاية مفاجأة.. (يتحرك جسد نجمة ، تحاول رفع رأسها ويديها .. لا تقوى..) انهـا ..

نجمـــة : (يقاطعه صوتها .. صوت من الكواليس يصاحبه ظلام) أريد أن أعـود . فخسارتك ابتدأت يوم ولدت طفلا اسميته المهدى (انـــارة)

رفيـــق : ها هى تتحـداك .. فاعـدهـا حيـة

المخـــرج : لا يمكن .. ارجوك .. المأساة هى أن تظل وحيدا .. فعزلتك أساس نجاح المسرحية

رفيـــق : ترغمنى على البقاء وحدى من أجل الدعاية لنفسك ولتتمكن من عزلى وتحريكى متى شئت اسمع . تسلم نجمة منك او انتهى

المـؤلـــف : (يدخل جاريا) بامكانى ان اتدخل

المخـــرج : (يتحفـظ) نعـم

المـؤلـــف : أقدم لكم مشروعا .. عبارة عن مسرحية مقتبسة من قصص قراتها اخصا ، نهايتها كنهاية ذلك الجزء الذى رأيته من قبل،

وبامكانك (للمخرج) أن تتصرف فتربط بينهمـــا

المخـــــــرج : أن أعزل احدهما عن الاخر حتى يمكننا من نجاح المسرحية او أتخلص منهما معا ، وأحصل على أبطال آخرين لاتمام المسرحية التى لم نشرع لحد الان الا فى خطواتها الاولى

المـؤلـــــف : وفى الخاتمة أعترف للناس كيف قتلتهمـــا

رفيـــــــــق : (للمؤلف) لماذا تتفق معه مسبقا على قتلنا ، أنت تجسامله وتتحالف معه ضدنا ، تريد انقاذه فقط ، لقد قتلتها مسبقا ، حكم عليها بالموت وأنت تعلم ذلك ، ومصيرى اذا رفضت أوامره سيكون كذلــك

المـؤلـــــف : انى لا أجامل أحدا ولكن ، لئــلا تظل بمفردك فى محنة

رفيـــــــــق : انك تعلم جيدا بان نهايتها ليست خلاصكما ، فقد جئت فــى آخر لحظة لتنقذه

المخـــــــرج : ولكن المسرحية تنص على الموت ، يبدو أن نجاح المسرحيــة متوقف على موتكما معا أو احدكما على الاقل وهذا افضل

رفيـــــــــق : المهم أن أسقط جثة منتصرة ، وماذا سيكلفنى من أجل فضحك وفضح جرائمك غير حياتى ؟

المخـــــــرج : ســـأعـــرف كيــف أتصــرف

رفيـــــــــق : ليس فى هذه القاعة رفيق واحد . أنت تريد قتلى وأنا أريد أن أفض بكارة هذه الخشبة وأناسلها حتى تصبح القاعة خشبيــة واحــدة ، لست اداتك كما تحلم ، انى اعشق هذه القاعة رغم أنها سجنى الكبيــر . .
(للمؤلف) هذه القصص التى تحدثت عنها ساكتبهـــا بلغتـــى الخاصة ، لماذا لا أكتب أنا هذه المســرحية ؟

المـؤلـــــف : (يضع يده على رأسه) ولكنك تحتاج دائما الى مخــرج (يتوجه نحو الجمهور .. وكأنه سيقول شيئا ما ..)

القسم الثانى : تأميم البطل

اللوحة الاولى : سيدى رحال البودالى يترك لوحة السلطان لكحل الهادئة

اللوحة الثانية : رفيق يحمل رأسه بين يديه ويوزع منشوراً ....

اللوحة الاولى : سيدى رحال البودالى يترك لوحة السلطان الاكحل الهادئة

فى الجهة اليسرى من الخشبية تتسلط الانارة على نجمة ووالدتها تجلسان على حصير ، وبالقرب منهما بعض أدوات الطبخ وعلى الحائط لوحة مرسوم عليها رجل بثياب تقليدية له لحية بيضاء يمسك بأذن أسد من وراء القضبان ، كتب اسفلها : سيدى رحال البودالى ، وبجانبها لوحة أخرى لنفس الشخص يركب الاسد ووراء القضبان رجل بدين أسود ، كتب اسفلها : سيدى رحال ومولاى الاكحل .

فى الجهة اليمنى ظلام تام .

أم نجمة : **مولاى الاكحل رفع ثمن الخبز والماء ، واكثر هذه الايام من الصدقات . أراه كل يوم مع حراسه يطوفون حول الاكواخ والنوايل .. لا أعرف لماذا ؟**

نجمة : **واستدعاؤه لشيوخ الزاوية المستمر ؟**

(صوت استغاثة يوقف الحوار .. تقف نجمة وأمها .. تخرجان .. أغنية تنبعث من المذياع :)

ما هونى غير الرجال ايلا ضاعو
والحيوط أيلا رابو كلها يبنى دار

ما هونى غير الصبيان مرضو وجاعو
والغرس ايلا نبل نوضو نغرسو أشجار

(تعودان مع شاب يتكىء عليهما .. ببذلة عمال وسخة حول عنقه سبحة .. الاغنية مستمرة)

قولو لهذاك قولولو وايلا ما افهم دابا ليام تورى لو

نجمــــــــة : من ايــن آتـــى ؟

ام نجمـــــــة : لاشك أنه من الزاوية .. الا تــلاحظيــن ؟ ؟

نجمــــــــة : ولكنـــه بــدون لحيـــة ..

(تمددان الشاب على الحصير ، تشربه نجمة شيئا ما ، وتقرب منه « المجمر » للاستدفاء بناره ، بينما الام منشغلة بتجفيــف ثيابه ... تقوم نجمة.. تعود بطبق فيه زيتون أسود.. يشرع فى الاكل ، ومرة يحاول الجلوس ، وأخيرا يجلس)

رفيـــــــــق : هذه الليلة مخيفة ، الحقيقة فيها أفجع من الموت — انسان عذبنى وانسان خلصنى .. من الحزن ابتدأت رحلتى ، والجرح ممتد فى امتداد عـــروقى

نجمـــــــــة : كيف خرجت هذه الليلة والطريق وعرة ، الذئاب تحكم الغابة وتتعايش مع اللصوص كيف استطعت الوصول وهذا موســم قــديشـــة ؟

أم نجمـــــــة : ماذا دفعك لتــرك الــزاويـــة وفيهـــا كل شىء ؟

رفيـــــــــق : كل شىء لشيـــخ الــزاويـــة

أم نجمـــــــة : المريد كالجندى ملزم بالطاعة ، وطاعته تقوده الى النور ، لا شك أن مواصف الشباب تغلبت على محبتك للنور ، طريق النـــور شـــاق وقـــاس

رفيـــــــــق : فى سبيل ماذا ؟ النور فى النهاية هو الشيخ ومن أجل ماذا ؟ من أجل سيادته ، وأن ابحث عن النور بالطريقة التى يحبها الشيخ ، يعنى اننى ساتخلى عن نفسى من اجله هو وحده لا أقوى على قتل حزنى باصدار أمر ارهابى فى داخلى .. حزنـــى فلـــك أبصـــر فيهـــا « نحـــوى »

أم نجمـــــــة : ولكنك مسبقا كنت تعرف وجوب الانضبـــاط

رفيـــــــــق : فى الزاوية كل يسعى الى النـــور الذى يلبسه شيخهـــا
كلمـــا فقـــدنـــا أنفسنـــا اقتربنـــا منـــه
واقتـــربنـــا جـــدا مـــن الســـراب
وكـــان النور تـــاجـــا لشيـــخ الـــزوايـــة
(نجمة وامها تحـــدقـــان فيه)

نجمـــــــة : مغامرة أن يخرج الانسـان فى هـذه الليلـة

رفيـــــق : خرجت مطرودا لا مغامرا . الطرد حرفه أول فى اسمى الجديد.. الملعـــون

نجمـــــــة : (متاوهـة) خرجـت مطـــرودا ؟

رفيـــــق : نعم .. لانى لم اقو على حفر قبر واحد بيدى لادفن به انسانا حيـا .. قلبى اتعبه سحرة الواقع .. نفسى أبت سـرقـة النعمـة بالتعـاسـة . .

وعشقت الفضول فلم اسكت عن نعمة اللصوص .. امتنعـت مضربا عن اللذة المسلوبة من شقاء القرية السكرى .. حاولوا تدجينى لكن نحافتى لا تؤهلنى .. من الاكواخ خـرج مسكـن شيخ الزاوية الفخم متلبسا .. اعترفت .. بحث بالحلـم ، بالضـد ، بالنقيض .. وكان الطرد سراحـا .. (تتبادل نجمة مع أمها النظـرات)

أم نجمـــــــة : أيـن أهلـك ؟

رفيـــــق : عندما لا يكون لمثلى أهل يصبح الفقراء أهله (صمت) الفقراء أهل من لا أهل لـه

أم نجمـــــــة : وأوراق تعـريـفك ؟

رفيـــــق : فقدتهـا منـذ دخـولـى الزاوية وحرمت منهـا

أم نجمـــــــة : ما اسمك ؟ وأين كان أهلك يسكنون ؟

رفيـــــق : رفيق اسمى .. كان ابى فلاحا بلا أرض وأصبح فقيها ، هجر أمى ، قالوا كانت عاهرة داسها القطار ، وخدعنى فقهاء الزاوية كى انتمى الى باقى المخدوعين .. أخذونى الى الكتاب ثـم حولونى الى راع فى ضيعة الزاوية وعلمونى القسم بمـا اجهل ، يتكلون اللحوم والفواكه وانتظر ما يفضل عنهم يوم العيد وما دونه يطعموننى الخبز الجاف ، ينـامون علـى الاسرة الناعمة وافترش انا الحصير .. بدأت أرتقى كلمـا زادت طاقتى ولكنى لا ازال راعيا وكان السؤال يفجعنى قبل البوح وكأنى أعود الى رحم امى مرة أخرى ..

نجمـــــــة : ألم تفكـر فى الهجـرة من قبـل ؟

رفيـــــق : كانت الزاوية دنياى ولم أعلم هل هناك غيرها .. خرجت أخيرا الى القرية وتحدثت الى أهلهـا

نجمـــــــــة : (تقاطعه) لماذا لم تهجر الزاوية من قبل ؟

رفيـــــــــق : كانت الزاوية نهاية الرحلات وبداية الرحلات .. وفتحت عيني اخيرا ، صرخت في أوجههم ذئاب أنتم بين الخرفان .. تتمسكون وتعيشون أمراء .. أعيدوا الارض لسكان القرية الفقراء سخروا مني عذبوني .. جلدوني .. سجنوني .. قضيت مدة في غرفة مظلمة منطرحا في قبر مظلم ، لا شيء فيه غير دبيب الحشرات ، ولم أدر بداية النهار من بداية الليـــل ..
كان ذلك يـــومـــا شبابنـــا في اسبــوعي

نجمـــــــــة : هــل عــدت الــى الكــلام

رفيـــــــــق : عـــدت وطـــردت

نجمـــــــــة : الثلوج تغفـــي الاشجـــار ولكنها لا تميت بذورهـــا

أم نجمـــــــــة : سأذهب لاعداد الطعام (تخرج)

نجمـــــــــة : (تقتـــرب من رفيـــق)
انت طيب والكلام لا يكفي في وقت تعلم فيه الاهل حرمة الزاوية

رفيـــــــــق : أنا مطرود وانت فقيرة ، ولكن .. ليس بالخبز وحده يمارس الناس حياتهم (صمت) على كل ، هددوني بعذاب النار ، ولم يهددوني بالجليــد (يبتســم)

نجمـــــــــة : لانستطيع أن نتركك تغادرنا والطريق مثلج .. ولكن (تصمت قليلا) الى اين تذهب فيمـــا بعـــد ؟

رفيـــــــــق : سأبدأ رحلة لا أعلم نهايتها متى ، ولكن أعرف فقط من اجل مـــاذا . سكان القرية سينعتونني بالكافر ، واذا أحبوني فاقصى ما يفعلون هو الدعـــاء لي بالمغفرة . في القرية لقيت الموت وجها لوجه .. وفيها وردة تستسقي غير المـــاء وتحـــاصرهـــا الاشواك ، أأرحل مفتريا اعرى شيخ الزاوية أم أرحل نحو الوردة المسكـــونة باللهيـــب .
(الانارة غير قوية في الجهة اليمنى من الخشبة ، المؤلف والمخرج يسترقان السمع ... المخرج يضرب يدا بيد)

المخـــــرج : من صلبنا يخرج المارد الذي نحاصره باستمرار ، لقد خلقنـــا بايدينا ما ينسفنـــا وكنـــا نعتقد فيما فعلنا اننا كبلنا المارد

المـــؤلـــف : لا تيأس يا صاحبي فلا زلنـــا أقويـــاء وقد ورطت المارد ليواجه

اسد مولاى الكحل واذا انتصرنا فالنار امامه (ساخرا) بردا وسلاما

(ظلام تام فى الجهة اليمنى من الخشبة)

(فى الجهة اليسرى تدخل أم نجمة وتضع قصعة فيها العشاء، يتجمع الثلاثة حولها وقبل الشروع فى الاكل يدخل اربعة من حراس مولاى الكحل .. يلقى أحدهم يده بعنف على عنق رفيق يسأله :)

خادم مولاى الكحل : أأنت الكافر الذى طردوه من الزاوية ؟

رفيق : أنا هو فماذا تريدون ؟

الخادم : نريد أن نسير بك الى مولاى الكحل واذا امتنعت سنجرك على الثلج كالكلب .

رفيق : من أجل ماذا تقتلون اخوانكم وتطاردونهم .. من أجل سعادة مولاى الكحل .. كنت بالامس مثلكم وغدا تصبحون مثلى ..

ام نجمة : أى ذنب أتاه أمام مولاى الكحل ؟

الخادم : النساء أيضا بدأن يتكلمن هذه الايام ..

(يشرع الاربعة فى ربط يدى رفيق بالحبل .. فى الجهة يبدو المؤلف والمخرج تحت انارة خافتة متعانقين ويرقصان بهستيريا ..)

المخرج : على الاقل هذه المرة لم يتدخل الجمهور .. رغم وضعية بطلهم .

ممثل من الجمهور : كم يكفيك من استغفار الله يا من يبيت بغير عشاء ؟

(المخرج والمؤلف يتبادلان النظرات فى اندهاش)

ظلام

((يتبع))